موقف المتكلمين

من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة

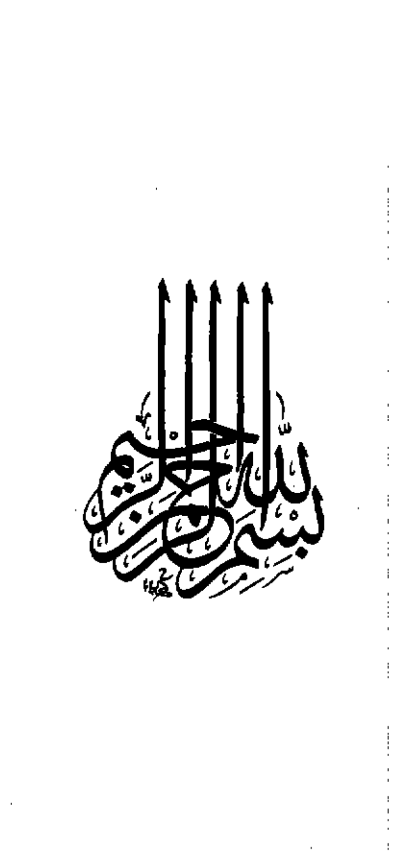
«عرضًا ونقدًا»

تأليف

سليمان بن صالح بن عبد العزيز الغصن

الجزء الثاني





بسم الله الرحمن الرحيم

المبحث الرابع

التأويل في نصوص الصفات

عند أهل الكلام

يُعد التأويل في باب الصفات أهم وأخطر الأبواب والمسائل التي جهد أهل الكلام في تأويل نصوصها وصرفها عن ظاهرها وحقيقتها لمخالفتها عقيدتهم.

وتبرز أهمية وخطورة هذا الباب في أن الكلام في الصفات كالكلام في الذات، والكلام في الله تعالى وصفاته وبيان ما يثبت له تعالى وما ينفى عنه عظيم وجليل، فإثبات بعض الصفات غير الثابتة، كنفي بعضها الثابت بالنصوص الصحيحة الصريحة.

ولقد خاض أهل الكلام في هذا الباب بعلم وغير علم، وصاحب ذلك هوى وشبهات وشهوات، وقلة تحقيق في ذلك، فلبسوا الحق بالباطل، وزينوا ذلك لغيرهم، وما ذاك إلا لتعلقهم بالشبه والضلالات العقلية، وعدم اقتصارهم على النصوص الشرعية.

وتأويلات أهل الكلام في هذا الباب كثيرة جداً، وليس الغرض هنا

حصرها واستقصاؤها، فإن هذا يحتاج إلى بحوث مستقلة، وإنما القصد ذكر نماذج تجلي حقيقة منهجهم في هذا الباب، وتبرز خطأهم وتمحلاتهم في صرف النصوص عن ظاهرها، وتعطيل مراد الشارع منها، ومن ذلك ما يلي:

١ ــ العلوّ:

ينكر أهل الكلام صفة العلو، ولهذا أوّلوا جميع الآيات والأحاديث المثبتة للعلو والفوقية، وصرفوا معناها إلى علو القدر والمكانة، وفوقية القهر والقدرة، ونحو ذلك من التأويلات المنافية لسياق الكلام.

فمن ذلك تأويلهم قوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِىَ تَمُورُ ﴿١٦﴾﴾ [سورة الملك: ١٦]، قالوا: معنى الآية: أي: من في السماء ملكه، وسلطانه وأمره، ونحو ذلك[١].

وقال الزمخشري: في تأويل هذه الآية وجهان:

أحدهما: من ملكوته في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته، وثم عرشه وكرسيه، واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه، وكتبه، وأوامره، ونواهيه.

والثاني: أنهم كانوا يعتقدون التشبيه، وأنه في السماء، وأن الرحمة والعذاب ينزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها، فقيل لهم على حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان أن يعذبكم...»[٢].

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ٢٠٩، ٢١٠.

(٢) الكشاف للزمخشري ٤/١٣٨.

وقال القاضي عبد الجبار في تأويل الآية السابقة: «إن في السماء نقماته، وضروب عقابه، لأن عادته أن ينزلها من هناك...»[1].

ومن ذلك أيضاً: صرفهم نصوص الفوقية إلى فوقية القهر والعظمة والقدرة، أو القدر والرتبة والمنزلة[2]، كما في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ [سورة الأنعام: ٦١]، وقوله: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [سورة النحل: ٥٠]، وغيرها من الآيات، وفي ذلك يقول ابن فورك:

«واعلم أنا إذا قلنا إن الله عزّ وجلّ فوق ما خلق، لم يرجع به إلى فوقية المكان والارتفاع على الأمكنة... بل قولنا إنه فوقها يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه يراد به أنه قاهر لها، مستول عليها، إثباتاً لإحاطة قدرته بها، وشمول قهره لها، وكونها تحت تدبيره، جارية على حسب علمه ومشيئته.

والوجه الثاني: أن يراد أنه فوقها على معنى: أنه مباين لها بالصفة والنعت، وأن ما يجوز على المحدثات من العيب والنقص، والعجز والآفة، والحاجة، لا يصح شيء من ذلك عليه، ولا يجوز وصفه به، وهذا أيضاً متعارف في اللغة أن يقال: فلان فوق فلان، ويراد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة، والله عزّ وجلّ فوق خلقه على الوجهين جميعاً»[3].

---

(١) المختصر في أصول الدين ص ٣٣٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٢) انظر: مشكل الحديث لابن فورك ص ١٩٥، أساس التقديس ص ٢٠٤، ٢٠٥، السيف الصقيل ص ٨٩، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه ص ١١٤.

(٣) مشكل الحديث ص ٦٤، ٦٥.

ـ ومن الأحاديث المثبتة لعلو الرب، والتي أولها أهل الكلام حديث الجارية التي سألها النبيّ ﷺ: أين الله؟ قالت: في السماء[1].

فقد أوّله أهل الكلام بأن قالوا: إن سؤال النبيّ ﷺ للجارية إنما كان سؤالاً عن المنزلة والدرجة، أي: منزلة الله وقدره عندها وفي قلبها، فأشارت إلى السماء، أي: هو رفيع الدرجة عندها، بمنزلة قول القائل: فلان في السماء، أي: هو رفيع الشأن عظيم المقدار، وقالوا: إنما اكتفى منها بالإشارة لكونها خرساء، أو لقصور عقلها، وقلة فهمها[2].

هذه أمثلة لتأويلات أهل الكلام لبعض نصوص العلوّ، وهي كما هو ظاهر تأويلات متكلفة، ومخالفة لظاهر النص وسياق الكلام.

ـ فقوله تعالى: (أأمنتم من في السماء) ظاهره أنه تعالى في السماء حقيقة، أي أنه في العلو، أو بمعنى أنه على السماء[3]، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [سورة التوبة: ٢]، أي: على الأرض، وقوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [سورة طه: ٧١]، أي: على جذوع النخل[4].

وأما تقدير محذوف في الآية فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه، ومما تشهد النصوص المتواترة ببطلانه.

---

(١) رواه مسلم في كتاب المساجد رقم ٣٣، ١/ ٣٨١، ٣٨٢.

(٢) انظر: مشكل الحديث ص ٦٠، ٦١، أساس التقديس ص ٢١٢.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ٢/ ٣٨٣.

(٤) انظر: تفسير القرطبي ٨/ ٦٤، الفتوى الحموية ٥/ ١٠٦، ضمن مجموع الفتاوى، فتح القدير للشوكاني ٣/ ٣٧٦.

وقد استدل السلف ــ رحمهم الله ــ بهذه الآية على إثبات صفة العلو لله تعالى[1]، كما هو صريح لفظها، وظاهر معناها.

ــ وأما تأويلهم نصوص الفوقية إلى فوقية القهر، أو الرتبة والمنزلة، فيقال فيه:

إن هذا صرف للفظ عن حقيقته وظاهره دون دليل، ولا شك أن الله تعالى له فوقية القهر والقدر والمنزلة، ولكن حصر معنى الفوقية له تعالى بذلك باطل، مخالف للنصوص، بل له سبحانه وتعالى أيضاً فوقية الذات، وحصر معنى الفوقية في الآيات بالمعنى الذي ذكروه فيه تنقص للرب تعالى، حيث زعموا أن المقصود بكون الرب تعالى فوق عباده أي أنه خير منهم وأفضل... وهذا المعنى إنما يقال في المتقاربين في المنزلة وأحدهما أفضل من الآخر، وأما إذا لم يتقاربا بوجه فإنه لا يصح فيهما ذلك، وإذا كان يقبح كل القبح أن تقول: الجوهر فوق قشر البصل، وإذا قلت ذلك ضحكت منك العقلاء، للتفاوت العظيم الذي بينهما، فالتفاوت الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم.

والله سبحانه لم يمتدح نفسه ابتداء بأنه أفضل من أحد من خلقه، وإنما ذكر التفضيل في سياق الرد على من عبد معه غيره، وأشرك في إلهيته، فبين سبحانه أنه خير من تلك الآلهة، كقوله: ﴿ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ۝٥٩﴾ [سورة النمل: ٥٩].

ثم إن هذا المعنى الذي ذكروه وإن صح واحتمل في سياق بعض

---

(١) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٨٨، ١٩٢، إثبات صفة العلو لابن قدامة ص ٦٤، ١٨٦، ١٨٧.

الكلام، إلا أنه لا يصح في مثل قوله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [سورة النحل: ٥٠]، فلا يعرف في اللغة البتة استعمال «فوق» مقروناً بـ«من» بمعنى فوقية الخيرية، فلا يصح أن يقال: «الذهب من فوق الفضة»، ولا «العالم من فوق الجاهل»، على معنى الخيرية والأفضلية، وعليه فلا يصح تفسير قوله تعالى: (يخافون ربهم من فوقهم) على هذا المعنى، بل الآية صريحة في فوقية الذات[١].

ـ وأما حديث الجارية فهو من أصرح الأحاديث في إثبات العلو، وقد استدل به أهل السنة على ذلك[٢]، فقد سألها النبيّ ﷺ صراحة: «أين الله؟»، فقالت بصريح العبارة: «في السماء»، فقال النبيّ ﷺ: «أعتقها فإنها مؤمنة»، فجعل اعتقادها كونه سبحانه في السماء دليلاً على إيمانها.

يقول الإمام الدارمي تعليقاً على هذا الحديث:

«ففي حديث رسول الله ﷺ هذا دليل على أن الرجل إذا لم يعلم أن الله عز وجل في السماء دون الأرض فليس بمؤمن، ولو كان عبداً فأعتقه لم يجز في رقبة مؤمنة، إذ لا يعلم أن الله في السماء، ألا ترى أن رسول الله ﷺ جعل أمارة إيمانها معرفتها أن الله في السماء؟ وفي قول رسول الله ﷺ: «أين الله؟» تكذيب لقول من يقول: هو في كل مكان لا يوصف بأين. . .»[٣].

فلا يصح زعمهم بأن سؤال الرسول ﷺ إنما كان سؤالاً عن المنزلة والدرجة؛ لأن هذا خلاف ظاهر اللفظ، وهو من التأويل البعيد الفاسد الذي

---

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ٢٠٥ ـ ٢٠٧.

(٢) انظر: إثبات صفة العلو ص ٦٩، اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٤٩.

(٣) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٧١، ضمن عقائد السلف.

لا دليل عليه، ومن المعلوم المقرر أنه لا يعدل عن ظاهر اللفظ إلا بدليل صحيح صريح يبين أن الظاهر غير مراد، وليس الأمر كذلك هنا.

كما لا يصح زعمهم بأن الجارية كانت خرساء، أو قاصرة العقل والفهم؛ لأن هذه الدعوى لم تثبت، وما روي في بعض طرق هذا الحديث من أن الجارية كانت أعجمية، وأنها أشارت إلى السماء[1]، بدل قوله: «قالت في السماء» لا يصح؛ لأن في إسناده المسعودي[2]، وقد روى هذا الحديث بعد اختلاطه[3].

والصحيح أن الجارية كانت ناطقة بالعربية، وكانت عاقلة؛ لأن النبيّ ﷺ سألها فأجابت باللفظ العربي، ولأنه ﷺ أقر إجابتها، ورتب عليها حكم الإيمان.

وبهذا يتبين لنا فساد شغب المتكلمين لتأويل نصوص العلو وصرفها عن ظاهرها، ولئن ظفروا لهم بمخارج لغوية لتأويل بعض النصوص، فلن يستطيعوا ذلك في كل النصوص، ولو استطاعوا ذلك في النصوص الشرعية

---

(١) رواه أحمد ٢/ ٢٩١، والبيهقي في السنن الكبرى ٧/ ٣٨٨.

(٢) عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي المسعودي، الفقيه العلامة، المحدث، كان فقيهاً كبيراً، ورئيساً نبيلاً، ثقة اختلط في آخر عمره، وقال الحافظ ابن حجر: «وضابطه أن من سمع منه ببغداد فبعد الاختلاط»، توفي سنة ١٦٠هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/ ٣١٤، الجرح والتعديل ٥/ ٢٥٠ ــ ٢٥٢، ميزان الاعتدال ٢/ ٥٧٤، ٥٧٥، تهذيب التهذيب ٦/ ٢١٠ ــ ٢١٢، تقريب التهذيب ١/ ٤٨٧.

(٣) انظر: مختصر العلو للألباني ص ٨١ ــ ٨٣، وانظر: تهذيب التهذيب ٦/ ٢١١، وفيه أن يزيد بن هارون ــ الراوي عن المسعودي ــ قد روى عنه أحاديث مختلطة.

فما هم بقادرين على الخروج من اللوازم العقلية لنفي العلو كالقول بالحلول مثلاً، ولو خرجوا من هذه اللوازم فلن يجدوا إلى تغيير فطر الخلق سبيلاً، فأدلة هذه المسائل قد تصل إلى ألف دليل(١).

يقول الإمام الدارمي رحمه الله: «واتفقت كلمة المسلمين والكافرين أن الله في السماء... إلا المريسي الضال وأصحابه...»(٢).

ويقول شيخ الإسلام رحمه الله: «فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله ﷺ من أولها إلى آخرها، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة، مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى، وهو فوق كل شيء... وأنه فوق السماء... ثم عن السلف في ذلك من الأقوال، ما لو جمع لبلغ مئين وألوفاً، ثم ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا عن أحد من سلف الأمة، ولا من التابعين لهم بإحسان، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك، لا نصاً ولا ظاهراً»(٣).

٢ ـ الاستـواء:

ثبتت نسبة استواء الله تعالى على العرش في سبعة مواضع من كتاب الله تعالى، ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [سورة طه: ٥].

وقد شغب المتكلمون لتأويلها كعادتهم في تأويل النصوص التي لا توافق أصولهم.

---

(١) انظر: اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٣.

(٢) رد الدارمي على المريسي ص ٣٨٣ ضمن عقائد السلف.

(٣) الحموية ٥/ ١٢ ـ ١٥، ضمن مجموع الفتاوى باختصار، وانظر: مجموع الفتاوى ٥/ ١٣٦ ـ ١٤٠، ١٦٤ ـ ١٦٦، مختصر الصواعق ٢/ ٢٠٥ ـ ٢١٧.

فقد فسروا الاستواء بالاستيلاء والقهر[1].

يقول القاضي عبد الجبار: «إن المراد بالاستواء: الاستيلاء والاقتدار، كما يقال: استوى الخليفة على العراق، وكما قال الشاعر:

قد استوى بشر[2] على العراق ... من غير سيف ودم مهراق[3]

وقد نصر الآمدي هذا التأويل، وزعم أنه من أحسن التأويلات وأقربها[4].

وقالوا: إنما خص العرش بالذكر للتشريف، أو لكونه أعظم المخلوقات، كما هو متقرر في أفهام الناس، فنبه على أنه إذا كان مقتدراً عليه مع عظمه، فغيره من باب أولى، فهو من باب التنبيه والإشعار بالأعلى على

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٨٥، الجامع الصحيح للربيع بن حبيب ص ٢٤٣ ـ ٢٤٦، أساس التقديس ص ٢٠٢، الإشارة إلى الإيجاز ص ١١٠، السيف الصقيل ص ٨٧، إتحاف السادة المتقين ٢/ ١٠٦، الأباضية للدكتور صابر طعيمة ص ٩٧ ـ ٩٩.

(٢) بشر بن مروان بن الحكم الأموي، أحد الأجواد، ولي العراقين لأخيه، وكان محباً للأبهة والملك، ولا يحتجب عن الناس، وقد مات بالقرحة التي سرت في جوفه سنة ٧٥هـ.
انظر ترجمته في: البداية والنهاية ٩/ ٧، السير ٤/ ١٤٥، ١٤٦، شذرات الذهب ١/ ٨٣.

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٧٥، وانظر المرجع نفسه ص ١٩٩، ٢٥٣، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦، المختصر في أصول الدين ص ٣٣٣ ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٤) انظر: غاية المرام ص ١٤١، أبكار الأفكار ق/ ١١٤.

الأدنى[1].

ولا شك أن تأويلهم هذا مخالف لعقيدة السلف، وهو من باب تحريف الكلم عن مواضعه، وقد ورد عن السلف في إثبات الاستواء نصوص كثيرة، ومن ذلك ما ورد عن ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ قال: «والعرش فوق الماء، والله فوق العرش، لا يخفى عليه شيء من أعمالكم»[2].

وعن الأوزاعي قال: «كنا والتابعون متوافرون ــ نقول: إن الله على عرشه، ونؤمن بما وردت به السنّة من صفاته»[3].

وعن ربيعة بن عبد الرحمن أنه سئل عن قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾ [سورة طه: ٥]، قال: «الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق»[4].

---

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٧٥، ٢٥٣، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، أبكار الأفكار ق/١١٥، غاية المرام ص ١٤٢، أساس التقديس ص ٢٠٣، شرح المواقف ص ١٧٣.

(٢) رواه ابن عبد البر في التمهيد ٧/١٣٩، والبيهقي بلفظ مقارب في الأسماء والصفات ص ٥٠٧، وابن خزيمة في التوحيد بنحوه ص ٧١، قال الذهبي: «وإسناده صحيح» العلو ص ٦٤.
وقال ابن القيم: سنده صحيح. اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٦٠.
وقال الألباني: سند جيد. مختصر العلو ص ١٠٤.

(٣) رواه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٥١٥، وقال شيخ الإسلام: «إسناده صحيح» كما في الحموية ٥/٣٩ ضمن مجموع الفتاوى، وقال ابن حجر عن سنده: «جيد»، كما في الفتح ١٣/٤٠٦.

(٤) رواه اللالكائي ٣/٣٩٨، وذكر شيخ الإسلام أنه رواه الخلال، ورجال إسناده كلهم =

وذكر ابن القيم أنه روى غير واحد بإسناد صحيح عن عبد الرحمن بن مهدي أنه قال: «إن الجهمية أرادوا أن ينفوا أن الله كلم موسى، وأن يكون على العرش، أرى أن يستتابوا، فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم»[1].

وأما تأويل أهل الكلام الاستواء بالاستيلاء فيقال فيه:

إن الاستواء في كلام العرب يرد مطلقاً ويرد مقيداً بـ«إلى»، و«على» و«الواو»، وكل له معنى بحسبه، والاستواء المقيد بعلى كقوله: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ﴾ [سورة الزخرف: ١٣]، وقوله: ﴿وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ﴾ [سورة هود: ٤٤]، معناه: العلو والارتفاع، بإجماع أهل اللغة[2].

ـ وأما استدلالهم على تأويلهم بقول الشاعر:

قـد استـوى بشـر علـى العـراق ... مـن غيـر سيـف أو دم مهـراق

فيقال: إن هذا البيت يرد عليه عدة اعتراضات، أهمها ما يلي:

١ ـ أن هذا المعنى غير معروف في اللغة، وقد نقل أبو إسماعيل الهروي[3] في كتاب الفاروق، عن ابن الأعرابي[4]، قال: «أرادني أحمد بن

= أئمة ثقات. الفتوى الحموية ٥/ ٤٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٣٤.

(٢) انظر: مختصر الصواعق ٢/١٢٦، ١٢٧.

(٣) أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي، الإمام القدوة، الحافظ الكبير، كان مظهراً للسنّة، داعياً إليها، وهو صاحب كتاب «ذم الكلام»، توفي سنة ٤٨١هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/٢٤٧، ٢٤٨، المنتظم لابن الجوزي ٩/ ٤٤، ٤٥، السير ١٨/ ٥٠٣ ـ ٥١٨، البداية والنهاية ١٢/ ١٣٥.

(٤) أبو عبد الله محمد بن زياد بن الأعرابي، الهاشمي مولاهم، إمام اللغة والنسابة، كان =

أبي دؤاد[1] أن أجد له في لغة العرب ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾ [سورة طه: ٥] بمعنى استولى، فقلت: والله ما أصبت هذا[2].

٢ ــ أن هذا البيت غير معروف قائله، ولا هو موجود في دواوين العرب وأشعارهم، وأنتم ــ يا أهل الكلام ــ لا تحتجون بالأحاديث الصحيحة، فكيف تحتجون ببيت مصنوع لا يعرف له قائل؟[3].

٣ ــ أنه لو صح هذا البيت لم يكن فيه حجة، بل هو حجة عليهم، وهو على معنى حقيقة الاستواء، فإن بشراً هذا كان أخا عبد الملك بن مروان[4]، وكان أميراً على العراق، فاستوى على سريرها كما هو عادة

= صالحاً زاهداً ورعاً صدوقاً، صاحب سنّة واتباع، وله مصنفات في الأدب والتاريخ والقبائل، توفي سنة ٢٣١هـ.

انظر ترجمته في: الفهرست ص ١٠٢، ١٠٣، تاريخ بغداد ٥/ ٢٨٢ ــ ٢٨٥، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٩٥، وفيات الأعيان ٣/ ٤٣٣ ــ ٤٣٥، السير ١٠/ ٦٨٧، ٦٨٨.

(١) أبو عبد الله أحمد بن أبي دؤاد فرج بن جرير الإيادي القاضي، كان فصيحاً مفوهاً شاعراً، وكان جهمياً مبغضاً للسنّة، وبسببه امتحن أهل السنّة بالضرب والهوان للقول بخلق القرآن، توفي سنة ٢٤٠هـ.

انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١/ ٦٣ ــ ٧٥، ميزان الاعتدال ١/ ٩٧، البداية والنهاية ١٠/ ٣١٩ ــ ٣٢٢، شذرات الذهب ٢/ ٩٣.

(٢) فتح الباري ١٣/ ٤٠٦، وانظر: شرح السنّة للالكائي ٣/ ٣٩٩.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٥/ ١٤٦، مختصر الصواعق ٢/ ١٣٦.

(٤) عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، الخليفة الفقيه، أبو الوليد الأموي، كان من دهاة الرجال، توفي سنة ٨٦هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/ ٤٢٩، ٤٣٠، تهذيب الأسماء واللغات =

الملوك ونوابها أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه[1].

ثم يقال: لو كان استواء الله على عرشه بمعنى الملك والقهر لجاز أن يقال: استوى على بني آدم، وعلى الجبل، وعلى الشمس والقمر... وهذا لا يطلقه مسلم.

ـ وأما قولهم إنه إنما خص العرش بالذكر لكونه أعظم المخلوقات، فيقال:

«لو كان هذا صحيحاً لم يكن ذكر الخاص منافياً لذكر العام، ألا ترى أن ربوبيته لما كانت عامة للأشياء لم يكن تخصيص العرش بذكره منها كقوله: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ۩ ﴿٢٦﴾﴾ [سورة النمل: ٢٦] مانعاً من تعميم إضافتها، كقوله: ﴿رَبُّ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٦٤]، فلو كان الاستواء بمعنى الملك والقهر لكان لم يمنع إضافته إلى كل ما سواه»[2].

ثم إن تفسير «استوى» باستولى مع ما فيه من مخالفة للشرع واللغة وإجماع السلف، ومع ما فيه من تحريف لمعاني النصوص، فإنه يلزم عليه لوازم فاسدة، منها:

ـ أن يكون الله تعالى مغالباً على العرش قبل خلق السماوات والأرض، ثم استولى عليه بعد ذلك، كما هو معروف من معنى هذه اللفظة في اللغة.

= ١/٣٠٩، ٣١٠، ميزان الاعتدال ٢/٦٦٤، السير ٤/٢٤٦ ـ ٢٤٩، فوات الوفيات ٢/٤٠٢ ـ ٤٠٤، شذرات الذهب ١/٩٧.

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/١٣٧.

(٢) مختصر الصواعق ٢/١٤٠، وانظر: مجموع الفتاوى ٥/١٤٥.

ـ كما يلزم من نفي الاستواء الحقيقي على العرش ألا يكون فوق السماوات رب، ولا على العرش إلا العدم المحض، وليس هناك من ترفع إليه الأيدي. . ويلزم عليه أن يكون الله تعالى حالاً في كل مكان، تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً.

وأخيراً فإن استواء الرب المعدى بأداة «على» المعلق بعرشه المعرف باللام، المعطوف بثم على خلق السماوات والأرض، المطّرد في موارده على أسلوب واحد ونمط واحد، لا يحتمل إلا معنى واحداً، لا يحتمل معنيين البتة، فضلاً عن ثلاثة أو خمسة عشر، كما يقول المبتدعة[1].

٣ ـ النـزول:

ثبت أن الله تعالى ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا، كما ورد ذلك في الأحاديث المتواترة[2].

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حتى يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»[3].

---

(١) انظر هذه الردود والاعتراضات وغيرها في: التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٣١، ١٣٢، مجموع الفتاوى ٥/ ١٤٤ ـ ١٤٩، مختصر الصواعق ٢/ ١٢٦ ـ ١٥٢.

(٢) انظر حكاية التواتر، وذكر الصحابة الذين رووه وطرقه في: مختصر الصواعق ٢/ ٢٢١، ٢٣٠ ـ ٢٤٨، والشريعة للآجري ص ٣٠٧ ـ ٣١٣، كما حكى التواتر أيضاً الحافظ ابن عبد البر. انظر: التمهيد ٧/ ١٢٨.

(٣) رواه البخاري في كتاب التهجد ـ باب الدعاء والصلاة من آخر الليل ٢/ ٤٧، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين رقم ١٦٨، ٤/ ٥٢١.

ورغم تواتر الحديث، إلا أن بعض أهل الكلام شكك في صحته[١].

وقد أول أهل الكلام هذا النص وأمثاله، بناء على اعتقادهم نفي العلو، ونفيهم صفات الله الفعلية المتعلقة بمشيئته، وزعمهم أنه يلزم من إثبات ذلك اتصاف الله بصفات الأجسام من الحركة والانتقال وكونه محلاً للحوادث، ونحو ذلك[٢]، فأولوا معنى هذا الحديث إلى ما يلي:

١ ــ نزول رحمته ولطفه ونعمه لعباده[٣].

٢ ــ نزول ملائكته المقربين بأمره، فيضاف إليه النزول على معنى ما وقع بأمره، كما يقال: نزل الأمير بموضع كذا، إذا نزل أصحابه بأمره، ونفذ فيه حكمه وسلطانه[٤].

٣ ــ ترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن، والاستغناء الكامل المطلق، ولهذا تقول العرب: نزل الملك مع فلان إلى أدنى الدرجات عند لطفه به، وإحاطته بعنايته، وانبساطه في حضرة مملكته، وتكون فائدة ذلك انبساط الخلق على حضرة المملكة، بالتضرع بالدعوات، والتبتل بالعبادات[٥].

---

(١) انظر: الشامل للجويني ص ٥٥٧، ٥٥٨.
(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٦١، الباز الأشهب ص ٩٦، ٩٧.
(٣) انظر: مشكل الحديث ص ٧٩، ٢٥٠، غاية المرام للآمدي ص ١٤٢، أبكار الأفكار ق/ ١١٥، الباز الأشهب ص ٩٦، أساس التقديس ص ١٤٥.
(٤) انظر: مشكل الحديث ص ٢٥٠، الإرشاد للجويني ص ١٦١.
(٥) غاية المرام للآمدي ص ١٤٢، وانظر: أبكار الأفكار ق/ ١١٥، الإرشاد للجويني ص ١٦٢.

٤ ـ كما ذكر بعضهم أن تأويل النزول يرجع إلى إظهار فعل وتدبير في عباده يسميه نزولاً[1].

وهذه التأويلات كغيرها من تأويلات أهل الكلام الباطلة مخالفة لفهم السلف، ولا يسندها ظاهر النص، ولا سياق الكلام.

وقد نص أهل السنّة والجماعة على وجوب الإيمان بحديث النزول كغيره من الأحاديث النبوية، وإثبات ما جاء به من وصف للرب تعالى.

يقول ابن عبد البر: «والذي عليه جمهور أهل السنّة أنهم يقولون: ينزل، كما قال رسول الله ﷺ، ويصدقون بهذا الحديث، ولا يكيفون»[2].

وروى بسنده عن يحيى بن معين قال: «كل من لقيت من أهل السنّة يصدق بحديث النزول، وعن أحمد قال في حديث النزول ونحوه: كل هذا صحيح، وقال إسحاق: كل هذا صحيح، لا يدعه إلا مبتدع، أو ضعيف الرأي»[3].

والناظر في تأويل أهل الكلام لحديث النزول يدرك بجلاء مخالفتهم لظاهر النص ودلالته وسياق الكلام.

فأما تأويلهم نزوله بنزول أمره ورحمته أو ملائكته فباطل من وجوه:

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ٨٠، ٢٥٠.

(٢) التمهيد ٧/ ١٤٣.

(٣) انظر: التمهيد ٧/ ١٤٧ ـ ١٥١، وانظر أقوال السلف في إثبات هذه الصفة في: التوحيد لابن خزيمة ص ٨٣، الشريعة للآجري ص ٣٠٦، الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٨٤، ٢٨٥، مجموع الفتاوى ٥/ ٦١، ٦٢، ١٩٤، ١٩٥.

ـ **الأول**: أن نزول أمره ورحمته ليس قاصراً على ثلث الليل الأخير فحسب، بل لا يختص بوقت، فإنه سبحانه إذا أراد أمراً فإنما يقول له كن فيكون، في أي وقت كان.

يقول ابن عبد البر في معرض رده على هذا التأويل:

«وهذا ليس بشيء؛ لأن أمره بما شاء من رحمته ونعمته ينزل في الليل والنهار، بلا توقيت بثلث الليل ولا غيره»[١].

ـ **الثاني**: أن الأمر والرحمة إما أن يراد بها أعيان قائمة بنفسها كالملائكة، وإما أن يراد بها صفات وأعراض، فإن أريد الأول فالملائكة تنزل إلى الأرض في كل وقت، وأنتم خصصتم النزول بجوف الليل، وجعلتم منتهاه سماء الدنيا، والملائكة لا يختص نزولهم لا بهذا الزمان ولا بهذا المكان.

وإن أريد صفات وأعراض مثل ما يحصل في قلوب العابدين في وقت السحر من الرقة والتضرع وحلاوة العبادة ونحو ذلك فهذا حاصل في الأرض، ليس منتهاه السماء الدنيا.

ـ **الثالث**: أن في نص الحديث أن الله ينزل فيقول: «من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له»، ومعلوم أنه لا يجيب الدعاء ويغفر الذنوب ويعطي كل سائل سؤله إلا الله، وأمره ورحمته لا تفعل شيئاً من ذلك.

ـ **الرابع**: ومما يدل على أن النازل والمتكلم هو الله تعالى، لا ملك

(١) الاستذكار ق/ ٧٩ مخطوط.

من ملائكته ما جاء في الحديث الصحيح أنه ينزل إلى السماء الدنيا فيقول: «لا أسأل عن عبادي أحداً غيري»[1].

وهذا لفظ صريح لا يحتمل المجاز ولا التأويل.

ـ **الخامس**: ثم لو قلنا: إن النازل إلى السماء الدنيا هو رحمته وأمره،

---

(١) رواه أحمد ٤/١٦، وصححه شيخ الإسلام كما في شرح حديث النزول ٥/١٤٦، ضمن مجموع الفتاوى، كما صححه ابن القيم في مختصر الصواعق ٢/٢٣٦.

وأما الحديث الذي فيه: «إن الله يأمر منادياً يقول: هل من داع فيستجاب له» الحديث، فقد رواه النسائي في عمل اليوم والليلة ص ٣٤٠، حديث رقم ٤٨٢، وفيه أبو إسحاق عمرو بن عبد الله السبيعي، قال عنه الذهبي إنه شاخ ونسي، ونقل عنه الفسوي: إنه اختلط، وإنما تركوه لاختلاطه، وقال ابن حجر: اختلط بآخره. انظر: الميزان ٣/ ٢٧٠، والتقريب ٢/ ٧٣.

فالحديث ضعيف؛ لاحتمال أن رواية أبي إسحاق له كانت بعد اختلاطه ونسيانه، لا سيما وقد خالف في لفظه بقية الثقات، فيكون الحديث بهذا اللفظ منكراً، وانظر إرواء الغليل ٢/ ١٩٨.

وقال شيخ الإسلام عن هذا الحديث: إن كان ثابتاً عن النبيّ ﷺ، فإن الرب يقول ذلك، ويأمر منادياً بذلك؛ لأن المنادي يقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن روى عن النبيّ ﷺ أن المنادي يقول ذلك فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله ﷺ، فإنه مع أنه خلاف المستفيض المتواتر الذي نقلته الأمة خلفاً عن سلف فاسد في المعقول، فعلم أنه من كذب بعض المبتدعين، كما روى بعضهم: يُنزل ــ بالضم، وكما قرأ بعضهم: «وكلم اللَّهَ موسى تكليماً» ونحو ذلك من تحريفهم اللفظ والمعنى.

انظر: شرح حديث النزول ٥/ ٣٧٢، ضمن مجموع الفتاوى، ومجموع الفتاوى ١٢/ ٣١١.

لم يفد ذلك شيئاً، إذ جعلنا غايتها السماء الدنيا، ومعلوم أن الأمر والرحمة إذا لم تنزل على أهل الأرض لم ينتفعوا من ذلك بشيء[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن ما نسب إلى الإمام مالك من قوله بأن النازل هو أمر الله، لا يصح عنه، وإنما روى عنه ذلك رواة مطعون فيهم، ومنهم كاتبه حبيب بن أبي حبيب، وهو كما يقول شيخ الإسلام: «كذاب باتفاق أهل العلم بالنقل»[2]، وهذه الرواية لم ينقلها مشاهير أصحاب مالك، بل المعروف من مذهبه الإقرار بالنصوص، والإيمان بها على ظاهرها، وعدم تأويلها[3].

وأما تأويلهم النزول بترك ما يليق بعلو الرتبة لأجل انبساط الخلق على حضرة المملكة بالتضرع بالدعوات، والتبتل بالعبادات، فيقال فيه:

إن الرسول ﷺ بين أن النازل هو الله، وأنه سبحانه ينزل إلى السماء الدنيا، وهذا التأويل الذي ذكرتم لا ينسجم مع التصريح بكون النزول غايته السماء الدنيا[4].

وأما تأويلهم النزول بأنه إظهار وفعل وتدبير في عباده يسميه نزولاً،

---

(١) انظر هذه الردود في: شرح حديث النزول ٥/ ٤١٥، ٤١٦، ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ٢٥٩، ٢٦٠.

(٢) شرح حديث النزول ٥/ ٤٠٢ ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: مختصر الصواعق ٢/ ٢٦١.

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٤٣، الاستذكار ق/ ٧٩، عقيدة الإمام ابن عبد البر في التوحيد والإيمان ص ٣٠٩ ــ ٣١١.

(٤) انظر: شرح حديث النزول ٥/ ٣٧٣، ضمن مجموع الفتاوى.

فهذا التأويل مبني على أصل المتكلمين الفاسد في نفي قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى، والذي يعبرون عنه بنفي قيام الحوادث به سبحانه، ومعلوم أن مذهب السلف في ذلك أن الله يفعل ما يشاء، وينزل كيف يشاء، وكما شاء، وأن نزوله من أفعاله الاختيارية المتعلقة بمشيئته وإرادته[1].

وأما ما ذكره نفاة النزول من اللوازم التي نفوا النزول حذراً منها، كالجسم، والحركة، والانتقال، ونحو ذلك، فيقال: هذه الألفاظ مجملة، تحتمل حقاً وباطلاً، وقد عرف من أهل البدع والكلام الإتيان بمثلها للبس الحق بالباطل، ونفي الصفات الثابتة لله، والتشنيع على أهل السنّة في إثباتهم صفات الله تعالى.

ومنهج أهل السنّة والجماعة في هذه الألفاظ ونحوها الاستفصال عن معناها، فإن كان حقاً قبل المعنى وأوقف اللفظ؛ لعدم وروده، وإن كان المعنى باطلاً رد اللفظ والمعنى.

فلفظ الجسم ــ مثلاً ــ إن أريد بإطلاقه على الله ما هو مركب من الأجزاء، أو أنه يماثل غيره من المخلوقات، فهذا المعنى باطل لا تجوز إضافته إلى الله لا شرعاً ولا عقلاً، إذ قد علم أن الله ليس كمثله شيء في شيء من صفاته.

وأما من قال: إنه ليس بجسم، بمعنى أنه لا يرى في الآخرة، ولا تمكن الإشارة إليه، ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء، فهذا المعنى باطل أيضاً، وكذلك كل من ينفي ما أثبته الله ورسوله ﷺ، ويزعم أن إثبات ذلك تجسيم، فنفيه باطل، وتسميته بالإثبات تجسيماً تلبيس

(١) انظر: شرح حديث النزول ٥/٣٨٦، ٤٠١، ٤٠٩ ــ ٤١٢.

منه[1].

فلفظ الجسم يحمل معاني صحيحة وباطلة، فلا بد من الاستفصال عن المراد به، فيقبل الحق ويرد الباطل.

وأما اللفظ فلا يطلق على الله؛ لعدم وروده في الشرع.

وكذلك الشأن في لفظ الحركة والانتقال، فإن أريد به حركة وانتقالاً كحركة وانتقال أجسامنا التي تستلزم الانتقال من حيز إلى حيز، بحيث يفرغ الأول ويشغل الثاني، فهذا المعنى منتفٍ عن نزول الله تعالى، وأما إن أريد به حركة وانتقالاً يليق بالله تعالى لا يشبه ما يحصل من المخلوقين، فهذا المعنى يثبت لله تعالى، كما جاء في النصوص المثبتة للنزول.

وأما هذه الألفاظ المبتدعة فلا تطلق على الله نفياً ولا إثباتاً في مقام تقرير العقيدة، وإن ورد في كلام بعض السلف فإنما كان ذلك في معرض الرد على الخصوم، وتحقيق إثبات ما يهدف الخصم إلى نفيه وإبطاله، والله أعلم[2].

٤ ـ الإتيان والمجيء:

ورد وصف الله تعالى بالإتيان والمجيء في كثير من النصوص الشرعية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ١٧/٣١٧، منهاج السنة ١/٢٦٤.

(٢) انظر الكلام على لفظ الحركة والانتقال في: الاستقامة لشيخ الإسلام ١/ ٧٠ ـ ٧٣، شرح حديث النزول ٥/٤٥٨، ٥٦٦ ـ ٥٧٨.

يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٨]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾﴾ [سورة الفجر: ٢٢].

وقد أوّل أهل الكلام هذا بناء على اعتقادهم وزعمهم بأن الإتيان والمجيء إنما هو الانتقال من مكان إلى مكان، وهو من صفات الأجسام، ونحو ذلك من شبههم العقلية.

فأوّلوا الإتيان بتقدير محذوف، فقالوا: المعنى: يأتيهم الله بالحساب والعذاب[1].

كما أوّلوا مجيئه بمجيء أمره، وقضائه وحكمه، أو مجيء آياته، أو عذابه وحسابه[2].

ويقال لهم: إن هذا التأويل والإضمار الذي ادعيتموه لم يدل عليه اللفظ، وادعاء حذف ما لا دليل عليه يرفع الثقة من الخطاب، ويفتح الباب لكل مبطل على ادعاء إضمار ما يصحح باطله.

ثم إن مما يدل على إبطال تأويلهم وتقديرهم قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [سورة الأنعام: ١٥٨]،

---

(١) انظر: كتاب العدل والتوحيد، للقاسم الرسي ص ٢٦٤، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تأويل الأحاديث المشكلة، لأبي الحسين الطبري ق/ ٥٠، مخطوط، الكشاف ١/ ٣٥٣، متشابه القرآن ص ١٢٠، ١٢١.

(٢) انظر: كتاب العدل والتوحيد ص ٢٦٣، ٢٦٤، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩، متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ٦٨٩، الحاكم الجشمي ص ٢٩٤، تأويل الأحاديث المشكلة لأبي الحسين الطبري ق/ ٥٠ مخطوط، وأساس التقديس ص ١٣٦ ــ ١٤١، الإشارة إلى الإيجاز ص ٤، ١٠٦، ١٠٧.

ففرق بين إتيان الملائكة وإتيان الرب وإتيان بعض آيات الرب، ومع هذا التقسيم يمتنع أن يكون القسمان واحداً، كيف وقد اطردت نسبة المجيء والإتيان إليه سبحانه، ولو كان مستحيلاً عليه كالأكل والشرب. . . ـ وهكذا هو عندكم سواء ـ لم يطلق سبحانه على نفسه ولا رسوله ﷺ، لا بقرينة ولا بدونها، فضلاً عن أن تطرد نسبتها إليه، وقد علمنا اطراد نسبة المجيء والإتيان إليه مطلقاً من غير قرينة تدل على أن الذي نسب إليه ذلك غيره من مخلوقاته[1]، وهذا مما يجعلنا نقطع بصحة نسبتها إليه تعالى على الوجه الذي يليق به، ونمنع من تأويلها وصرفها عن ظاهرها.

وأما ما قام عندكم من أن الإتيان والمجيء يستلزم الحركة والانتقال والجسمية فقد سبق الرد عليها، وبيان بطلانها قريباً.

٥ ـ الغضب والضحك:

جاء وصف الله تعالى بالغضب في آيات كثيرة، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [سورة النساء: ٩٣].

كما ثبت وصفه سبحانه بالضحك في أحاديث كثيرة، ومنها قوله ﷺ: «يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر، يدخلان الجنة»[2].

وقد صرف أهل الكلام هذه النصوص وما يماثلها عن ظاهرها، ففسروا الغضب أولاً بأنه غليان دم القلب لإرادة الانتقام.

---

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٠٦ ـ ١٠٩.

(٢) رواه البخاري في كتاب الجهاد، باب الكافر يقتل المسلم ثم يسلم ٣/ ٢١٠، ومسلم في كتاب الإمارة رقم ١٢٨، ٣/ ١٥٠٤.

ثم فسروا غضب الله تعالى بأنه انتقامه ممن عصاه، أو إرادته العقوبة لأهلها[1].

كما أولوا الضحك إلى معنى الظهور والبيان، كقول العرب: ضحكت الأرض بالنبات، إذا ظهر فيها النبات، وانفتق عن زهره.

قالوا: فمعنى ضحك الرب، أي: إبداؤه من فضله ونعمه وتوفيقه وألطافه ورحمته[2].

وقد أول الرازي ضحك الرب تعالى الوارد في حديث آخر من يخرج من النار، وفيه: أن الصحابة سألوا رسول الله ﷺ: مم ضحكت؟ فقال: «من ضحك رب العالمين»[3].

قال الرازي في تأويله:

«وجه التأويل فيه من وجوه:

ـ **أحدها**: أن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول، فكذلك يحسن إضافته إلى الفاعل، فقوله: «ضحكت من ضحك الرب»، أي: من الضحك الحاصل في ذاتي، بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك.

ـ **الثاني**: أن يكون المراد أنه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك، كان هذا القول مضحكاً له.

---

(١) انظر: مشكل الحديث لابن فورك ص ٢٥٩، الإشارة إلى الإيجاز ص ١١١، تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه ص ١٢٠.

(٢) انظر: مشكل الحديث ص ٥٠ ـ ٥٢، ٢١٤ ـ ٢١٦، ٢٥٣، ٢٥٤، أبكار الأفكار ق/١١٦، ١١٧، الباز الأشهب ص ٨٩.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣١٠، ١/ ١٧٤، ١٧٥.

ـ الثالث: أن يحمل الضحك على حصول الرضى والإذن»[1].

كما حاول تأويل اللفظ الآخر الوارد في الحديث، وهو قوله: «فيضحك الله منه»[2]، فزعم أنه وقع الغلط في إعراب هذا اللفظ، وأن الصواب في اللفظ أنه بضم الياء، أي: يُضحك الله الملائكة من ذلك القول[3].

والذي حمله على هذا التأويل توهّمه بأن الضحك لا يليق بالله؛ لأنه سنح[4] في جلد الوجه، مع حصول الفرح في القلب، وهو محال على الله[5].

كما ذكر العز بن عبد السلام لتأويل ضحك الرب ثلاثة معان:

ـ أحدها: أن يريد الرب بمن أطاعه ما يريده الضاحك بمن أضحكه.

ـ الثاني: أن يعامله معاملة الضاحك من أضحكه.

ـ الثالث: أنه لما أشبهت معاملته معاملة الضاحك بمن أضحكه تجوّز عنها بالضحك، ووصف الله سبحانه بالضحك محمول على الرضى والقبول»[6].

---

(١) أساس التقديس ص ١٨٩.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأذان، باب فضل السجود ١/ ١٩٥، ١٩٦.

(٣) انظر: أساس التقديس ص ١٨٩.

(٤) السنح: العرض، تقول: سنح لي رأي في كذا، أي: عرض.
انظر: الصحاح ١/ ٣٧٧، ترتيب القاموس ٢/ ٥٧٧.

(٥) انظر: أساس التقديس ص ١٨٨، ١٨٩.

(٦) الإشارة إلى الإيجاز ص ١٠٧.

ولا شك أن تأويل أهل الكلام لهذه الصفات ونحوها، كالفرح، والرحمة، والرضى، والعجب، وغير ذلك باطل، مخالف لما خاطبنا الله به، ورسوله ﷺ، وبعيد عن المعاني التي أراد منا الشارع أن نفهمها ونعتقدها من النصوص، بل إن المعاني اللغوية التي يفسرون بها النصوص غير مسلمة لهم.

فمثلاً: تفسيرهم الغضب بأنه غليان دم القلب لطلب الانتقام، ليس بصحيح في حقنا، بل الغضب، قد يكون لدفع المنافي قبل وجوده، فلا يكون هناك انتقام أصلاً.

وأيضاً: فغليان دم القلب، يقارنه الغضب، ليس مجرد الغضب هو غليان دم القلب، كما أن الحياء يقارن حمرة الوجه، والوجل يقارن صفرة الوجه، لا أنه هو.

كما أن تفسير بعضهم الضحك بأنه خفة الروح ليس بصحيح، وإن كان ذلك قد يقارنه.

ومثل ذلك القول بأن التعجب استعظام للمتعجب منه، فيقال: نعم، وقد يكون مقروناً بجهل بسبب التعجب، وقد يكون لما خرج عن نظائره.

ثم إنه يقال: هَبوا أن المعنى هذه الصفات هو ما ذكرتموه، فإن هذا إنما يصح في حق المخلوقين، أما ضحك الله تعالى، وعجبه، ورضاه وغضبه، وغير ذلك من صفاته، فلا تشبه صفات المخلوقين، كما أن ذاته سبحانه لا تشبه ذوات المخلوقين[١].

---

(١) انظر هذه الشبه وردها في: مجموع الفتاوى ٦/ ١١٩ ــ ١٢٤.

وكذلك لما كان العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والكلام، فينا يستلزم من النقص والحاجة ما يجب تنزيه الله عنه، لم يلزم من ذلك أن ننفي حقائق هذه الصفات عنه سبحانه على الوجه الذي يليق به[1].

فأهل الكلام في الحقيقة لم يفهموا من معاني هذه الصفات إلا ما هو معلوم من صفات المخلوقين.

وأما تفسير الضحك بالإنعام، وتفسير الغضب بالعقوبة... فهذا تفسير للصفة ببعض آثارها المخلوقة، وهو غير الصفة.

كما أن تفسير الضحك بالرضا والرحمة وإرادة الإنعام، والغضب بإرادة الانتقام إلغاء لحقيقة الصفة ومعناها، وجعل معاني صفات عدة في معنى صفة واحدة.

يقول الإمام الدارمي ـ رحمه الله ـ في رده على المريسي:

«... وأما قولك إن ضحكه رضاه ورحمته، فقد صدقت في بعض؛ لأنه لا يضحك لأحد إلا عن رضا، فيجتمع منه الضحك والرضا، ولا يصرفه إلا عن عدو، وأنت تنفي الضحك عن الله، وتثبت له الرضا وحده...»[2].

وقد ناقش شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ من ينفي هذه الصفات الفعلية ونحوها مناقشة علمية، تقطع دابر الشبه التي يتدرع بها المؤولة، وألزمهم إلزامات لا فكاك لهم منها، ومن ذلك قوله:

«القول في بعض الصفات كالقول في بعض، فإن كان المخاطب ممن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٦/ ١١٧، ١١٨.

(٢) رد الدارمي على المريسي ص ٥٣٢، ضمن عقائد السلف.

يقول بأن الله حي بحياة، عليم بعلم. . . مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه، وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازاً، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات، فيقال له:

لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه، وهذا تمثيل، وإن قلت: إن له إرادة تليق به، كما أن للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

وإن قلت: الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام، فيقال [لك][1]: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة، أو دفع مضرة.

فإن قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق»[2].

وهكذا يمضي شيخ الإسلام في مناقشة هذه الطائفة من أهل الكلام، وهم الأشاعرة ومن نحا نحوهم ممن يثبت بعض الصفات دون بعض، ويبين شيخ الإسلام أنه يلزمهم في الصفات التي أثبتوها مثل الكلام والسمع والبصر والعلم. . . نظير ما ذكروه من اللوازم في الصفات التي نفوها.

كما ناقش شيخ الإسلام كذلك المعتزلة المثبتين للأسماء دون الصفات، وبين أنه يلزمهم في الأسماء نفس اللوازم التي ذكروها في الصفات، ونفوا الصفات لأجلها[3].

---

(١) في المطبوعة: له، ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) الرسالة التدمرية ٣/ ١٧، ١٨، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) المرجع السابق ٣/ ٢٠.

وبهذا نعلم أن اللوازم التي ذكرها أهل الكلام المؤولون لهذه الصفات، والتي جعلوها سبباً في تأويلهم، نعلم أنها وإن كانت قد تلزم في حق بعض المخلوقين فإنها غير لازمة في حق الله تعالى، بل ولا يمكن أن تخطر ببال من عرف عظمة الله، وقدره حق قدره، وإنما ترد على قلوب أشربت بالأهواء، وتلطخت بأوحال الكلام المذموم.

كما ندرك مما سبق أن التأويلات التي ذكرها أهل الكلام لهذه الصفات لا تخلو إما أن تكون تفسيراً للصفة ببعض آثارها، أو تفسيراً لها بصفة أخرى، أو تأويلاً لها بمعان بعيدة، تشهد النصوص المتنوعة للصفة المعينة ببطلانها وتكلفها، وخروجها عن معنى سياق الكلام.

فكل هذه التأويلات إنما هي من باب تحريف الكلم عن مواضعه، وخروج بالنص عن المعنى الذي أراده الشارع منه.

٦ ـ الـوجـه:

جاءت صفة الوجه لله تعالى في آيات وأحاديث كثيرة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [سورة القصص: ٨٨]، وقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [سورة الرحمن: ٢٧].

وثبت أن النبيّ ﷺ استعاذ بوجه الله، فقال: «أعوذ بوجهك»[1].

وقد أول أهل الكلام صفة الوجه، ولم يثبتوها، وزعموا أن المقصود بالوجه في هذه الأدلة إنما هو الذات.

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) ٨/١٧١.

فعندهم ـ مثلاً ـ إن قوله تعالى: ﴿ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾ لا دليل فيه على إثبات صفة الوجه، بل المقصود به الذات[1].

يقول القاضي عبد الجبار تعليقاً على هذه الآية:

«وأما قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ﴾ [سورة الرحمن: ٢٦، ٢٧] فلا يدل على إثبات وجه له، تعالى عن قولهم، وذلك لأن الوجه قد يراد به ذات الشيء، وعلى هذا تقول العرب: هذا وجه الرأي، ووجه الأمر، ووجه الطريق، ومتى كان الكلام فيما لا بعض له، فلا شك أن المراد به ذاته»[2].

ويقول الرازي على الآية السابقة:

«المراد منه الذات، والمقصود من ذكره: التأكيد والمبالغة، فإنه يقال: وجه هذا الأمر: كذا وكذا، ووجه هذا الدليل: هو كذا وكذا، والمراد منه: هو نفس ذلك الشيء، ونفس ذلك الدليل، فكذا هذا»[3].

كما ذكر الرازي تأويلاً آخر لآيات أخر، جاء فيها ذكر الوجه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ﴾ [سورة الإنسان: ٩]، وقوله: ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ۝﴾ [سورة الليل: ٢٠] فقال:

---

(١) انظر: العدل والتوحيد للرسي ص ٢٦٥، ٢٦٦، مقالات الإسلاميين ١/ ٢٩٠، الكشاف للزمخشري ٤/٤٦، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، أصول الدين للبغدادي ص ١١٠، الإرشاد للجويني ص ١٥٧، الباز الأشهب ص ٤١، غاية المرام للآمدي ص ١٤٠، شرح المواقف ص ١٧٤، ١٧٥.

(٢) متشابه القرآن ص ٦٣٧، ٦٣٨.

(٣) أساس التقديس ص ١٥٦.

«المراد من الكل: رضا الله تعالى...»[1].

والحق أن إنكار صفة الوجه مخالف للكتاب والسنّة ومذهب سلف الأمة، وقد كان السلف ـ رحمهم الله ـ يذكرون ما سبق من الأدلة وغيرها في معرض ردهم على الجهمية ونحوهم، ممن ينفي صفة الوجه، كما جاء ذلك عن الإمام أحمد[2]، والبخاري[3]، وبوّب الحافظ ابن منده[4] في كتابه الرد على الجهمية باباً في ذلك، فقال:

«باب قول الله جلّ وعزّ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٨﴾ [سورة القصص: ٨٨]، وقال الله عزّ وجلّ: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [سورة الرحمن: ٢٧]، وذكر ما ثبت عن النبيّ ﷺ، مما يدل على حقيقة ذلك»[5].

ثم ذكر جملة من الأدلة على إثبات صفة الوجه، وقال:

---

(١) المرجع نفسه ص ١٥٦.

(٢) انظر: السنّة، لعبد الله بن الإمام أحمد ٢/ ٥١٣، ٥١٤.

(٣) انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله عزّ وجل: (كل شيء هالك إلا وجهه) ٨/ ١٧١.

(٤) محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده، كان رحالاً في طلب الحديث، حافظاً مكثراً ثقة، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٣٩٥هـ.
انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/ ١٦٧، ميزان الاعتدال ٣/ ٤٧٩، ٤٨٠، السير ١٧/ ٢٨ ـ ٤٣، البداية والنهاية ١١/ ٣٣٦، لسان الميزان ٥/ ٧٠ ـ ٧٢، شذرات الذهب ٣/ ١٤٦.

(٥) الرد على الجهمية لابن منده ص ٩٤.

«وسؤال النبيّ ﷺ بوجهه جلّ وعزّ، واستعاذته بوجه الله، وسؤاله النظر إلى وجهه جلّ وعزّ[1]... وكذلك قول الله جلّ وعزّ: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة القيامة: ٢٣]، وقول الأئمة بمعنى: إلى الوجه حقيقة الذي وعد الله جل وعز ورسوله الأولياء، وبشروا به المؤمنين بأن ينظروا إلى وجه ربهم عز وجل»[2].

وأثبت أبو الحسن الأشعري هذه الصفة، وقال:

«فمن سألنا، فقال: أتقولون إن لله سبحانه وجهاً؟ قيل له: نقول ذلك، خلافاً لما قاله المبتدعون»[3].

كما أثبتها بعض الأشاعرة المعتدلين، كابن فورك، والبيهقي، وغيرهما، وفي ذلك يقول ابن فورك:

«اعلم أن إطلاق وصف الله عز وجلّ بأن له وجهاً قد ورد به نص الكتاب والسنّة، وذلك من الصفات التي لا سبيل إلى إثباتها إلا من جهة النقل، ولو لم يرد بذلك خبر لم يجز إطلاقه، إذ لا دلالة من جهة العقول تقتضي ذلك فتوجبه»[4].

ويقول البيهقي في صفة الوجه، واليدين، والعين:

---

(١) رواه النسائي في كتاب السهو، باب الدعاء بعد الذكر ٣/ ٥٤، ٥٥، وأحمد ٥/ ١٩١، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ١/ ٢٧٩.

(٢) الرد على الجهمية لابن منده ص ١٠٢، ١٠٣.

(٣) الإبانة، للأشعري ص ٤١.

(٤) مشكل الحديث ص ١٧٢.

«وهذه صفات طريق إثباتها السمع، فنثبتها؛ لورود خبر الصادق بها، ولا نكيفها»[1].

والمقصود أن السلف ــ رحمهم الله ــ أثبتوا صفة الوجه لله تعالى على الوجه اللائق به، مستدلين بالآيات والأحاديث الصريحة في ذلك[2].

ومن العجيب زعم المؤولين أنه لا دلالة في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [سورة الرحمن: ٢٧]، على إثبات الوجه، مع أنها صريحة في ذلك، حيث وصف الوجه بأنه ذو الجلال، ولو كان هذا الوصف لذات الرب لقال: «ذي الجلال» بالخفض؛ لأن الموصوف، وهو قوله: «ربك» مجرور بالإضافة، فلما أتى مرفوعاً كان ذلك صريحاً في أن الوصف للوجه.

كما أن تفسير الوجه هنا بأنه الرب يلزم عليه إضافة الشيء إلى نفسه، ويكون فيه تكرير للفظ دون معنى.

وقد بين علماء السلف الذين ردوا على المؤولة في ذلك، ومنهم الإمام ابن خزيمة، حيث قال عن الجهمية المؤولة:

«وزعمت أن الرب هو ذو الجلال والإكرام، لا الوجه، (قال أبو بكر):

أقول ــ وبالله توفيقي ــ : هذه دعوى يدعيها جاهل بلغة العرب؛ لأن

---

(١) الاعتقاد للبيهقي ص ٣٥، وانظر: الأسماء والصفات له أيضاً ص ٣٨٣.

(٢) انظر: الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم، لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢/ ٤٣٣، ضمن مجموع الفتاوى، تفسير ابن كثير ٦/ ٤٩٠، لوامع الأنوار البهية للسفاريني ١/ ٢٢٥ ــ ٢٢٨.

الله جل وعلا قال: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) فذكر الوجه مضموماً في هذا الموضع مرفوعاً، وذكر الرب بخفض الباء بإضافة الوجه، ولو كان قوله: (ذو الجلال والإكرام) مردوداً إلى ذكر الرب في هـذا المـوضع، لكـانت القراءة: ذي الجـلال والإكـرام، مخفـوضاً، كما كان الباء مخفوضاً في ذكر الرب جل وعلا، ألم تسمع قوله تبارك وتعالى: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ذِي ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴿٧٨﴾ ﴾ [سورة الرحمن: ٧٨]، فلما كان الجلال والإكرام في هذه الآية صفة للرب خفض ذي خفض الباء الذي ذكر في قوله: «ربك»، [ولما كان الوجه في تلك الآية التي كانت صفة الوجه مرفوعة][(١)]، فقال: ذو الجلال والإكرام، فتفهموا يا ذوي الحجا هذا البيان الذي هو دلالة أن وجه الله صفة من صفات الله، صفات الذات، لا أن وجه الله هو الله، أو أن وجهه غيره، كما زعمت المعطلة الجهمية؛ لأن وجهه لو كان الله لقرىء: ويبقى وجه ربك ذي الجلال والإكرام»[(٢)].

كما رد البيهقي على من نفى الوجه بنحو هذا الرد[(٣)].

ــ وأما استدلالهم على إطلاق الوجه على الذات بقول العرب: وجه الأمر، ووجه الثواب، ووجه الحائط، ووجه الطريق، والمراد به نفس الشيء

---

(١) ذكر الدكتور عبد العزيز الشهوان في تحقيقه لكتاب التوحيد لابن خزيمة أن هذه العبارة التي بين معقوفين قد يكون فيها تحريف من النساخ، وحقها أن تكون هكذا: «ولما كان الوجه في تلك الآية مرفوعاً، كانت صفة الوجه مرفوعة». انظر: كتاب التوحيد لابن خزيمة، تحقيق الدكتور عبد العزيز الشهوان ١/ ٥٢.

(٢) التوحيد لابن خزيمة ص ١٥.

(٣) انظر: الاعتقاد للبيهقي ص ٣٥، وانظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٧٥.

وذاته، فهذا غير صحيح، فليس وجه الشيء هو ذاته، بل الوجه في اللغة مستقبل كل شيء، وأول ما يواجه منه، فوجه الشيء ما واجه به وأقبل، ووجه كل شيء بحسبه، فوجه الحائط أحد جانبيه، فهو مقابل لدبره، ووجه الثوب أحد جانبيه، ووجه الأمر والرأي ما يظهر أنه الصواب، فالوجه في كل محل بحسب ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى زمن كان الوجه زمناً، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه، وإن أضيف إلى من: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١] كان وجهه تعالى كذلك[١].

وأما تأويلهم بعض النصوص التي ذكرت الوجه، كقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [سورة القصص: ٢٨]، وقوله: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ﴾ [سورة الإنسان: ٩]، ونحو ذلك على معنى ثواب، أو رضا الله، فيقال فيه:

إن قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) سواء قيل إن معناه كل شيء هالك إلا الله، أو قيل في معناه: إلا ما أريد به وجه الله، كما ورد عن بعض السلف[٢]، وكذلك قوله تعالى: (إنما نطعمكم لوجه الله) أي: رجاء ثوابه ورضاه[٣]، وغير ذلك من الآيات المشابهة لذلك، والتي تفسر بهذا المعنى أو قريب منه.

أقول: إن هذه التفسيرات لا تنفي صفة الوجه عن الله تعالى، بل معناه

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ١٧٢، ١٧٣، مختصر الصواعق ٢/ ١٧٥، ١٧٦.

(٢) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/٤٥٩، تفسير ابن كثير ٥/٣٠٦، الدر المنثور ٥/ ١٤٠.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٧/ ١٨١.

الله الذي له وجه، أو ثواب ورضا من له وجه[1]، ونحو ذلك، ولا يصح إطلاق هذا اللفظ على من ليس له وجه، وإن كان وجه كل شيء بحسبه كما سبق قريباً، والله أعلم.

ومما يدل على فساد تأويل الوجه بالثواب ما صح عنه ﷺ من استعاذته بوجه الله، حيث قال: «أعوذ بوجهك»، ولو كان الوجه هنا هو الثواب لما جازت الاستعاذة به؛ لأن الثواب مخلوق، ولا يستعاذ بمخلوق.

ومما يدل على أن الوجه صفة من صفات الله ما ورد عنه ﷺ أنه كان إذا دخل المسجد قال: «أعوذ بالله العظيم، وبوجهه الكريم، وسلطانه القديم، من الشيطان الرجيم»[2].

ففرّق في الاستعاذة بين استعاذته بالذات، واستعاذته بالوجه الكريم[3].

وبهذا يتبين فساد تأويل أهل الكلام لصفة الوجه، وتفسيرهم لها بالذات أو الثواب أو الرضا، والله أعلم.

٧ ـــ العـيـن:

جاء إثبات العين لله تعالى في كثير من النصوص الشرعية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة طه: ٣٩]، وقوله: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة الطور: ٤٨]، وقوله: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة هود: ٣٧].

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ١٧٣.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الصلاة، باب فيما يقوله الرجل عند دخوله المسجد ١/ ١٢٧، وذكر النووي بأن هذا الحديث «جيد»، كما في الأذكار ص ٢٦، وصححه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود ١/ ٩٣.

(٣) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٧٦ ـــ ١٨٠.

وفي الحديث عن عبد الله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: ذكر الدجال عند النبي ﷺ فقال: «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور، وأشار بيده إلى عينه، وإن المسيح الدجال أعور عين اليمنى، كأن عينه عنبة طافية»[١].

وقد أوّل أهل الكلام صفة العين إلى معنى البصر، والرؤية، أو الحفظ، والرعاية، والكلاءة، أو العلم، وهذا المعنى الأخير خاص بالمعتزلة[٢].

يقول القاضي عبد الجبار في تأويله لقوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة طه: ٣٩]: «والأصل في الجواب عن ذلك أن المراد به لتقع الصنعة على علمي، والعين قد تورد بمعنى العلم، يقال: جرى هذا بعيني، أي: جرى بعلمي»[٣].

وذكر البغدادي أن الصحيح في معنى عينه سبحانه أنها رؤيته للأشياء، وقال: «وقوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة طه: ٣٩]، أي: على رؤية مني»[٤].

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (ولتصنع على عيني) ٨/ ١٧٢.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢٧١، مشكل الحديث ص ١١٤ ـ ١١٦، أصول الدين للبغدادي ص ١١٠، الإرشاد للجويني ص ١٥٥ ـ ١٥٧، أساس التقديس ص ١٥٨، غاية المرام ص ١٤٠، شرح المواقف ص ١٧٧.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، وانظر: متشابه القرآن ص ٣٨٠، ٣٨١.

(٤) أصول الدين ص ١١٠.

وذكر الجويني أن الصحيح عندهم حمل العينين على البصر[1].

ـ وأما الحديث المذكور فقد زعموا أن قصد الرسول ﷺ منه تحقيق وصف الله تعالى بأنه لا يجوز عليه النقص، والعور نقص، ولم يرد إثبات صفة العين[2].

بل إن الرازي حاول التشكيك في صحة الحديث، والطعن فيه صراحة، فقال:

«إنه من البعد صدور مثل هذا الكلام عن الرسول ﷺ الذي اصطفاه الله تعالى لرسالته، وأمره ببيان شريعته»[3].

ـ والمتأمل لتأويلات أهل الكلام هذه ومحاولتهم إنكار صفة العين حقيقة لله تعالى يدرك بجلاء أن في محاولتهم هذه سلباً وتحريفاً لمعاني وظواهر كثير من النصوص المثبتة لصفة العين لله تعالى، كما أن في ذلك مخالفة صريحة لمذهب السلف الصالح.

وقد جاء عن السلف عبارات كثيرة في إثبات صفة العين، ومنهم من صرح بأن لله سبحانه عينين[4].

وقد بوّب الأشعري لذلك بقوله: «باب الكلام في الوجه، والعينين، والبصر، واليدين»[5]، ثم ذكر الأدلة على ذلك.

كما ذكر في موطن آخر جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنّة، وأن

---

(١) انظر: الإرشاد ص ١٥٥.

(٢) انظر: الباز الأشهب ص ١٣٤، فتح الباري ١٣/ ٣٩٠.

(٣) أساس التقديس ص ١٥٩.

(٤) انظر: التوحيد لابن خزيمة ص ٣٠، إبطال التأويلات ص٢٠٠.

(٥) الإبانة للأشعري ص ٤٠.

من عقيدتهم إثبات أن لله عينين بلا كيف[1].

وقال الإمام الدارمي: «ففي تأويل قول رسول الله ﷺ: «إن الله ليس بأعور»، بيان أنه بصير ذو عينين، خلاف الأعور»[2].

والمقصود أن السلف ـ رحمهم الله ـ متفقون على إثبات صفة العين، حقيقة لله على الوجه اللائق به، كما وردت في الكتاب والسنّة[3].

ومما ينبغي أن يعلم أن ما يذكره المفسرون من تفسير لمعاني الآيات التي تذكر فيها صفة العين لا يلزم منه إنكار صفة العين، وذلك كتفسيرهم قوله تعالى: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة هود: ٣٧]، بأن معناه: بمرأى منا، وحراستنا، وحفظنا لك[4].

وقوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة طه: ٣٩]، بمعنى: لتربى بمرأى ومنظر مني[5].

وقوله تعالى: ﴿ وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [سورة الطور: ٤٨] بمعنى: فإنك بمرأى منا وتحت كلاءتنا[6].

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٥.

(٢) رد الدارمي على المريسي ص ٤٠٦، ضمن عقائد السلف، وانظر ص ٤٠١، من المرجع نفسه.

(٣) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩٥ ـ ٣٩٧، العقيدة الواسطية ٣/ ١٣٣ ضمن مجموع الفتاوى، لوامع الأنوار البهية ١/ ٢٣٨ ـ ٢٤١.

(٤) انظر: معالم التنزيل ٢/ ٣٨٢، تفسير ابن كثير ٣/ ٥٥٠، فتح القدير ٢/ ٤٩٧.

(٥) انظر: معالم التنزيل ٣/ ٢١٧.

(٦) انظر: تفسير ابن كثير ٦/ ٤٣٨، فتح القدير ٥/ ١٠٢.

فهذه المعاني التي تذكر في تفسير هذه الآيات وأشباهها لا يلزم منها نفي صفة العين، بل هي معانٍ صحيحة، والآيات مع تفسيرها بما ذكر دالة على إثبات العين، إذ لا تصح نسبة العين إلى ما ليس من شأنه أن يكون له عين، والسياق ومن أضيفت إليه العين يبين المعنى المراد بها.

وأما قصر معناها على شيء من لوازمها وآثارها، كالإبصار والحفظ ونحو ذلك، فهذا عدول عما يقتضيه اللفظ من معان، وقصر له على شيء من معانيه ولوازمه.

والذي حمل أهل الكلام على تأويل صفة العين ونحوها، أنهم لم يعقلوا من العين التي أضافها الله سبحانه إليه إلا ما يشاهدونه من أعين المخلوقين، فزعموا أن في إثبات هذه الصفة لله حقيقة تشبيهاً له بخلقه، ومن ثم جهدوا في تأويل نصوصها، وعدم إثباتها على حقيقتها[1].

والحق أن هذا الفهم من أهل الكلام لصفات الرحمن فاسد، وأن ما رتبوه عليه من لوازم كلها باطلة؛ وذلك أنه لا يلزم من الاشتراك في اسم الصفة، وفي معناها الكلي المطلق المشترك بين الخالق والمخلوق أن يتساويا ويتماثلا في المعنى الخاص لكل منهما، فالله سبحانه أخبرنا أنه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، كما ذكر لنا سبحانه كثيراً من صفاته، فوجب علينا الإيمان بما جاء من صفات الرحمن في الكتاب السنّة، كما وجب علينا في الوقت ذاته اعتقاد أن صفاته سبحانه لا تشبه صفات أحد من خلقه، وإن وافقتها بالاسم والمعنى المطلق.

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ١١٤ ــ ١١٦، أساس التقديس ص ١٥٨، شرح المواقف ص ١٧٧.

ولشيخ الإسلام في هذا كلام رصين محكم، أرى من المناسب إيراد بعضه على طوله.

يقول رحمه الله:

«ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم، مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين، وتماثل مسماهما، واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص، فقد سمى الله نفسه حياً، فقال: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُۚ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]، وسمى بعض عباده حياً، فقال: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ [سورة الروم: ١٩].

وليس هذا الحي مثل هذا الحي، لأن قوله (الحي) اسم لله مختص به، وقوله: (يخرج الحي من الميت) اسم للحي المخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والتخصيص المانعة من

مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى»[1].

وبهذا نعلم أنه لا يلزم من اتفاق اسم الخالق مع اسم المخلوق في اللفظ أن يتحد مسماهما، كما لا يلزم من اتفاق اسم الصفة بين الخالق والمخلوق أن تتفق حقائقهما.

وأما قولهم: إن الرسول ﷺ قصد من الحديث السابق تحقيق نفي جواز النقص عليه سبحانه؛ لأن العور نقص.

فيقال: نعم، لا شك أن العور نقص منافٍ للكمال، والرسول ﷺ كما أنه قصد تحقيق نفي جواز النقص عليه تعالى بنفي العور عنه، فإن كلامه ــ أيضاً ــ يفيد بيان كماله سبحانه وتعالى بإثبات صفة العينين له سبحانه، فإن العور في اللغة هو: ذهاب حسن إحدى العينين، وضده بقاؤهما[2].

فالواجب الوقوف مع النص نفياً وإثباتاً، فينفى عنه سبحانه ما نفاه عن نفسه، ويثبت له ما أثبته لنفسه، من غير تمثيل ولا تحريف، والله أعلم.

٨ ــ اليــدان:

جاء وصف الله تعالى بأن له يدين، في كثير من النصوص الشرعية في الكتاب والسنّة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [سورة ص: ٧٥]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾

---

(١) التدمرية ٣/ ١٠، ١١، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: ترتيب القاموس ٣/ ٣٠٠.

[سورة المائدة: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [سورة الملك: ١].

وفي حديث الشفاعة الطويل أن الناس يأتون آدم فيقولون: «يا آدم، أما ترى الناس؟ خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته...»[(١)].

وفي الحديث الآخر: «يطوي الله السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بيده الأخرى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟»[(٢)].

يقول الإمام ابن خزيمة:

«نحن نقول: الله جل وعلا له يدان، كما أعلمنا الخالق الباريء في محكم تنزيله، وعلى لسان نبيّه المصطفى ﷺ»[(٣)].

وذكر الأشعري أن من جملة ما عليه أهل الحديث والسنّة أن لله يدين بلا كيف[(٤)]، وقرر ذلك بالأدلة[(٥)].

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (لما خلقت بيدي) ٨/ ١٧٢.

(٢) رواه مسلم في كتاب صفات المنافقين رقم ٢٤، ٤/ ٢١٤٨، إلا أنه قال: «بشماله» بدل قوله: «بيده الأخرى»، ورواه أبو داود ــ واللفظ له ــ في كتاب السنّة، باب الرد على الجهمية ٤/ ٢٣٤، وصححه الألباني كما في صحيح سنن أبي داود ٣/ ٨٩٦.

(٣) التوحيد لابن خزيمة ص ٥٦.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٥، ورسالة الثغر ص ٦٩.

(٥) انظر: الإبانة للأشعري ص ٤١.

ويقول الإمام البغوي[1]:

«ويد الله صفة من صفات ذاته، كالسمع والبصر والوجه... والله أعلم بصفاته، فعلى العباد فيها الإيمان والتسليم»[2].

ويقول السفاريني: «اعلم أن مذهب السلف الصالح... أن المراد باليدين إثبات صفتين ذاتيتين تسميان يدين، تزيدان على النعمة والقدرة»[3].

بل إن بعض متقدمي الأشاعرة أثبت صفة اليدين من بعض النصوص الصريحة في ذلك ولم يرتض تأويلها ببعض المعاني، بل جعلها دالة على الصفة، كما ذهب إليه ابن فورك[4]، والباقلاني[5]، والبيهقي[6].

وقد أوّل أهل الكلام صفة اليد الثابتة لله تعالى إلى معنى النعمة أو القدرة والقوة والملك، وقد يزعمون في بعض المواضع أن لفظ اليدين صلة

---

(١) أبو محمد الحسين بن مسعود بن الفراء البغوي الشافعي، الشيخ الإمام العلامة القدوة الحافظ المفسر، كان زاهداً قانعاً باليسير، له القدم الراسخة في التفسير والفقه، توفي سنة ٥١٦هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ١/ ٤٠٢، العبر ٤/ ٣٧، تذكرة الحفاظ ٤/ ١٢٥٧ ـ ١٢٥٩، السير ١٩/ ٤٣٩ ـ ٤٤٣، البداية والنهاية ١٢/ ١٩٣، النجوم الزاهرة ٥/ ٢٢٣، ٢٢٤.

(٢) معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٥٠.

(٣) لوامع الأنوار البهية ١/ ٢٣١.

(٤) انظر: مشكل الحديث ص ٢٢٤.

(٥) انظر: تمهيد الأوائل ص ٢٩٥.

(٦) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩٩، والاعتقاد للبيهقي ص ٣٥.

لا تدل على زيادة معنى[1].

فالمتأمل مثلاً لقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]، يجد أن هذه الآية من أصرح النصوص الشرعية في إثبات صفة اليدين لله سبحانه، ومع صراحتها في ذلك إلا أن أهل الكلام حاولوا صرفها وتحريفها عن ظاهرها المراد.

ومن ذلك ما ذكره القاسم الرسي المعتزلي، حيث قال في تأويلها: «يعني بقدرتي وعلمي، يريد أني على ذلك قادر، وبه عالم، توليت ذلك بنفسي، لا شريك لي في تدبيري وصنعي»[2].

وقال القاضي عبد الجبار: «إن اليدين ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال: ما لي على هذا الأمر يد، أي: قوة»[3].

وقد ذكر الآمدي الخلاف في معنى هذه الآية، فقال بعد أن ذكر أن مذهب السلف أن اليدين في الآية صفتان ذاتيان، قال:

«وذهب أكثر أئمتنا إلى تفسير اليدين بالقدرة، وكثير من المعتزلة إلى التفسير بكونه قادراً، وذهب بعض المعتزلة إلى التفسير بمعنى النعمة، وذهب قوم إلى أن اليدين في الآية صلة زائدة، ــ ثم قال ــ :

فالأشبه أنهما بمعنى القدرة، فإن إطلاق اليدين بمعنى القدرة سائغ

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١١٠ ــ ١١٢، الإرشاد للجويني ص ١٥٥، ١٥٦، الفصل لابن حزم ٢/١٦٦، شرح المواقف ص ١٧٥، ١٧٦.

(٢) أصول العدل والتوحيد للقاسم الرسي ص ٢٦٢، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨، وانظر: الخصائص لابن جني ٣/٢٤٨، الجامع الصحيح للربيع بن حبيب ص ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٤١، مقالات الإسلاميين ١/٢٧١.

عرفاً ولغة، ولهذا يقال: فلان في يدي، إذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه ومشيئته، وإن لم يكن في يديه اللتين بمعنى الجارحتين»[1].

وكذلك أول أهل الكلام قوله تعالى في الرد على اليهود: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]، فلم يجعلوا الآية دالة على إثبات صفة اليدين.

يقول القاسم الرسيّ المعتزلي في تأويل هذه الآية:

«وتأويل ذلك عند أهل العلم: بل نعمتاه مبسوطتان على خلقه: رزق موسع، ورزق مضيق»[2].

وقال القاضي عبد الجبار: «وتأويل قوله تعالى: (بل يداه مبسوطتان) نعمتاه، كما يقال: لفلان عندي يد، وأياد، وأراد الله تعالى بذلك نعم الدنيا والدين»[3].

وقال في موطن آخر:

«ولم يرد تعالى بذكر اليدين الجارحة، ولا صفة مجهولة، كما يذهب إليه المشبهة، بل أراد تعالى النعم، وإنما ثنى ذلك؛ لأنه أراد نعم الدنيا والدين، والنعم الظاهرة والباطنة»[4].

---

(١) أبكار الأفكار ق/١١٣، وانظر: غاية المرام ص ١٣٩، أساس التقديس ص ١٦٤ ـ ١٦٦.

(٢) العدل والتوحيد ص ٢٦٢، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٣) المختصر في أصول الدين ص ٣٣٥، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٢٠، وانظر: متشابه القرآن ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨.

وقال ابن الجوزي في تأويل هذه الآية: «أي: نعمته وقدرته»[1].

وذكر الرازي أن المراد بالآية: النعمة[2].

كما أول أهل الكلام جميع النصوص الشريعة التي تذكر فيها صفة اليد، ويفهم منها معاني أخر، إضافة إلى دلالتها على الصفة نفسها، فرأى أهل الكلام أن هذه النصوص لا تدل على إثبات هذه الصفة حقيقة لله تعالى، وذلك مثل قوله سبحانه: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [سورة الملك: ١]، وقوله سبحانه: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾ [سورة يس: ٨٣]، وقوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: ١٠]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾﴾ [سورة يس: ٧١]، وغير ذلك من الآيات، وكذلك الأحاديث، مثل ما ورد في حديث الشفاعة الطويل، وفيه: «يا آدم، أما ترى الناس؟ خلقك الله بيده»، وقوله ﷺ: «إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل»[3]، وقوله ﷺ: «والذي نفسي بيده»[4]. وغير ذلك من الأحاديث التي تذكر فيها صفة اليد، وتفيد معاني مختلفة باختلاف سياق وتركيب الكلام، كالملك، والقدرة، والإنعام، وغير ذلك، فأثبتوا تلك المعاني، ونفوا أن تكون تلك النصوص دالة على إثبات صفة اليد حقيقة لله تعالى[5].

---

(١) الباز الأشهب ص ٤٤.

(٢) انظر: أساس التقديس ص ١٦٣.

(٣) رواه مسلم في كتاب التوبة، رقم ٣١، ٤/ ٢١١٣.

(٤) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٧٧، ١/ ٢٠٠.

(٥) انظر: العدل والتوحيد، للقاسم الرسي ص ٢٦٢، ٢٦٣، ضمن رسائل العدل =

وشبهة النفاة المؤولين لليدين أنه يلزم من إثباتهما حقيقة لله التجسيم، وتشبيه الله بخلقه[1].

وقد تدرع هؤلاء المؤولون باللغة، فزعموا أن اللغة العربية تدل على صحة ما ذهبوا إليه من تأويل، وأنه لا يلزم من ذكر اليد أن تكون دالة على اليد الحقيقية المعلومة.

وفي هذا يقول الرازي:

«اعلم أن لفظ اليد حقيقة في هذه الجارحة المخصوصة، إلا أنه يستعمل على سبيل المجاز في أمور غيرها.

ـ **فالأول**: إنه يستعمل لفظ اليد في القدرة، يقال: يد السلطان فوق يد الرعية، أي: قدرته غالباً على قدرتهم... ولما كان المقصود من اليد حصول القدرة، أطلق اسم القدرة على اليد، وقد يقال: هذه البلدة في يد الأمير، وإن كان الأمير مقطوع اليد، ويقال: فلان في يده الأمر والنهي، والحل والعقد، والمراد ما ذكرناه.

ـ **والثاني**: أن اليد قد يراد بها النعمة، وإنما حسن هذا المجاز؛ لأن آلة إعطاء النعمة اليد.

ـ **والثالث**: إنه قد يذكر لفظ اليد صلة للكلام، على سبيل التأكيد،

= والتوحيد، الخصائص ٣/٢٤٨، ٢٤٩، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٥٠، ٣٥١، متشابه القرآن ص ٥٧٩، أساس التقديس ص ١٦٦، ١٦٧، شرح المواقف ص ١٧٥.

(١) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٢٠، ٣٥٠، أصول الدين للبغدادي ص ١١٠، ١١١، أبكار الأفكار ق/١١٣، الباز الأشهب ص ٤٦، شرح المواقف ص ١٧٦.

كقولهم: يداك أوكتا[1]، ويقرب منه قوله تعالى: ﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [سورة المجادلة: ١٢]، وقوله: ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾ [سورة الفرقان: ٤٨]، فإن النجوى والرحمة لا يكون لها هذان العضوان المسميان باليدين»[2].

وقد ذكر الحافظ ابن حجر لليد خمسة وعشرين معنى، وإن كان بعضها داخلاً في بعض[3].

ـ وفي الحقيقة فإن ما ذهب إليه أهل الكلام من تأويل لصفة اليدين مخالف لظواهر كثير من النصوص الشرعية الصريحة في إثبات ذلك، كما أنه مخالف لمذهب السلف الصالح رحمهم الله، كما سبقت الدلائل على ذلك.

ويمكن أن يرد على حجج المتكلمين في ذلك بما يلي:

أولاً: لا شك أن اليد تطلق، ويفهم منها معاني مختلفة باختلاف سياق الكلام، وتركيب الألفاظ، وهذا النوع من المعاني المفهومة من إطلاق اليد حسب السياق، كما هو مفهوم من اللغة، فهو كذلك يفهم من سياق الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، وهذا ظاهر لمن يقرأ كلام المفسرين وشرّاح

---

(١) الوكاء، الرباط، وأوكى: أي شد، وفي المثل العربي: «يداك أوكتا، وفوك نفخ»، ويضرب لمن يوبخ بشيء عمله.
انظر: ترتيب القاموس ٤/ ٥٩١، مجمع الأمثال للميداني ٢/ ٤١٤، المعجم الوسيط ٢/ ١٠٥٥.
(٢) أساس التقديس ص ١٦٢.
(٣) فتح الباري ١٣/ ٣٩٤.

الحديث[1].

فاليد قد تطلق ويفهم منها القدرة والنعمة، ولكن لا يعرف استعمالها في هذا المعنى للحي إلا في حق من له يد حقيقة، فاليد المضافة إلى الحي إما أن تكون يداً حقيقة، أو مستلزمة للحقيقة.

وأما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقية، وهو حي متصف بصفات الأحياء فهذا لا يعرف البتة.

وسر هذا أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف كما كان باليد وهي التي تباشره عبروا بها عن الغاية الحاصلة بها، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في مجرد القوة والنعمة والإعطاء، فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيها فيما يكون باليد، فثبوت هذا الاستعمال المجازي من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة، فقوله تعالى في حق اليهود: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]، هو دعاء عليهم بغلّ اليد، المتضمن للجبن والبخل، وذلك لا ينفي ثبوت أيديهم حقيقة[2].

وقد بين ذلك الإمام الدارمي في رده على المريسي فقال:

«فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذي يدين، أو لم يكن قط ذا يدين، إن كفره وعمله بما كسبت يداه، وقد يجوز أن يقال: بيد فلان أمري ومالي، وبيده الطلاق والعتاق والأمر، وما أشبهه، وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كفه بعد أن يكون المضاف إليه من ذوي الأيدي، فإذا لم

---

(١) انظر: تفسير ابن كثير ٥/ ٦٣٤، ٦/ ٣٣١، ٧/ ٦٨، فتح القدير ٥/ ٤٨.

(٢) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٥٩، ١٦٠.

يكن المضاف إلى يده من ذوي الأيدي يستحيل أن يقال: بيده شيء من الأشياء، وقد يقال: بين يدي الساعة كذا وكذا، وكما قال الله: ﴿بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ۝٤٦﴾ [سورة سبأ: ٤٦]... فيجوز أن يقال: بين يدي كذا وكذا: كذا، لما هو من ذوي الأيدي، وممن ليس من ذوي الأيدي.

ولا يجوز أن يقال: بيده، إلا لمن هو من ذوي الأيدي... ولا يستحيل أن يقال: بين يديك؛ لأنك تعني أمامه، وقدامه بين يديه، فذلك يجوز أن يقال للأقطع إذا كفر بلسانه: إنه بما كسبت يداه، لأنه كان من ذوي الأيدي، فقطعتا، أو كانتا معه، ويستحيل أن يقال: بما كسبت يدي الساعة، ويدي العذاب، ويدي القرآن، لأنه لا يقال: بيدي شيء شيء إلا وذلك الشيء معقول في القلوب أنه من ذوي الأيدي...[1].

وبهذا يتبين أن جميع النصوص التي تذكر فيها اليد مضافة إلى الله، ويفهم من سياق وتركيب الكلام الامتنان والتمدح بالملك والقدرة والإنعام، فإن هذه المعاني المفهومة من السياق لا توجب تفسير اليد بالقدرة والنعمة والملك، بل ذكر اليد في هذه المواضع دال على إثبات اليد حقيقة لله تعالى، إذ قد علم أن العرب لا تضيف لفظ اليد إلى الحي على أي معنى كان إلا إذا كان من شأنه أن يكون له يد حقيقية، وإن كان يفهم من بعض السياقات التي تذكر فيها اليد غير ما يفهم من نصوص أخرى.

فإن قيل: قد ورد إضافة لفظ اليد إلى من ليس له يد حقيقية، كقول المتنبي[2]:

---

(١) رد الدارمي على المريسي ص ٣٨٦، ٣٨٧، ضمن عقائد السلف.

(٢) أحمد بن حسين بن حسن الجعفي الكوفي، أو الطيب المتنبي، كان من أذكياء =

وكم لظلام الليل عندي من يد … تخبر أن المانوية[1] تكذب[2]

قيل: نعم، قد يأتي هذا، ولكنا قلنا: إنه متى أضيفت يد القدرة والنعمة إلى الحي استلزمت اليد الحقيقية، وهذا استعمال مطرد غير منتقض.

أما ما ذكر من هذا المثال ونحوه، كقولهم مثلاً: يد الحائط، فهذه الإضافة بينت أن المضاف من جنس المضاف إليه، والإضافة في البعير والفرس وغيرهما من الحيوان كذلك، والإضافة في يد الملك والجن تبين أيضاً أن يديهما من جنسيهما، وكذلك الإضافة في يد الإنسان، وكل ذلك حقيقة، وكذلك إضافة اليدين إلى الرحمة في قوله: ﴿بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ [سورة الفرقان: ٤٨]، وإلى النجوى في قوله: ﴿بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾ [سورة المجادلة: ١٢]، فإن بين يدي الشيء أمامه وقدامه، وهذا مما يتنوع فيه المضاف بتنوع المضاف إليه، وإن اختلفت ماهية الحقيقة وصفتها،

= عصره، وله شعر فائق، نال به مالاً جليلاً، وكان معجباً بنفسه، قتل سنة ٣٥٤هـ.
انظر ترجمته في: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٨٥، وفيات الأعيان ١/ ١٠٢ ــ ١٠٧، البداية والنهاية ١١/ ٢٥٦ ــ ٢٥٩، السير ١٦/ ١٩٩ ــ ٢٠١، لسان الميزان ١/ ١٥٩ ــ ١٦١.

(١) المانوية: أصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير بعد عيسى عليه السلام، وقد أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، وقد زعم ماني أن العالم مركب من أصلين قديمين، أحدهما النور، والآخر الظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا، قويين حسّاسين سميعين بصيرين، وكان يقول بالتناسخ.
انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٧١، الملل والنحل ١/ ٢٤٤ ــ ٢٤٩.

(٢) البيت ورد في ديوان المتنبي ص ٤٦٤، لكنه قال: [عندك]، بدل: [عندي].

وتنوعت بتنوع المضاف إليه(١).

ـ ثانياً: لو سلمنا لهؤلاء المؤولة صحة تأويلهم اليد الواردة في كثير من النصوص، فإن هذا لا يتأتى في النصوص الصريحة في ذلك، والتي لا تحتمل تأويلاً بحال، وذلك كقوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥].

وقد سبق أن أهل الكلام أولوا هذه الآية بالنعمة والقدرة والقوة، وقد زعم بعضهم أن النسبة والإضافة فيها مثل قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [سورة يس: ٧١].

قالوا: فلما كانت هذه الآية دالة على أن الله خلق الأنعام بالأيدي، ولا دالة على أن له تعالى أيدي حقيقة، فكذلك قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾(٢).

وتأويل الآية بما ذكر باطل من وجوه، وهي:

١ ـ أن تأويل اليدين بالنعمة، كما ذهب إليه من ذهب من المعتزلة ومن وافقهم لا يصح، وذلك لأمور:

(أ) أن اليدين ذكرا في الآية بلفظ التثنية، فتفسيرهما بالنعمة يجعل نعم الله على آدم محصورة بأمرين، وهذا باطل؛ لأن نعم الله لا تعد ولا تحصى، كما قال تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ [سورة إبراهيم: ٣٤]، والقول بأن المراد نعمتين على الخصوص تخصيص بلا مخصص.

---

(١) انظر: مختصر الصواعق ٢/ ١٦٢، ١٦٣.

(٢) انظر: العدل والتوحيد للرسي ص ٢٦٢، ٢٦٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد، متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ٢٣١، تمهيد الأوائل ص ٢٩٧، الباز الأشهب ص ٤٥، أساس التقديس ص ١٦٥.

(ب) أن تفسيرهما بالنعمة يبطل فائدة تخصيص آدم بخلقه لهما؛ لأن آدم وإبليس مشتركان في حصول النعمة لهما من الله تعالى[1].

٢ ــ أن تأويل اليدين بالقوة أو بالقدرة، كما ذهب إليه من ذهب من الأشاعرة ومن وافقهم باطل، لأمرين:

(أ) لأنه يلزم من ذلك إبطال فائدة التخصيص بذكر خلق آدم باليدين؛ لأن جميع المخلوقات مخلوقة بقدرة الله تعالى وقوته، والآية سيقت مساق التخصيص لآدم دون غيره، وذلك بخلقه باليدين دون سائر المخلوقات[2].

وأما قولهم بأن الفائدة من تخصيص آدم بالذكر التشريف والإكرام كما أضاف المؤمنين بلفظ العباد إلى نفسه، وكما أضاف الكعبة إلى نفسه كذلك[3]:

فالجواب: أن إضافة التشريف لا بد أن تكون لمعنى انفرد به المضاف عن غيره، والمعنى الذي انفرد به آدم هو خلق الله له بيديه، بخلاف غيره من المخلوقات حيث خلقها بقوله: كن فيكون[4].

---

(١) انظر: الإبانة ص ٤٣، تمهيد الأوائل ص ٢٩٧، ٢٩٨، أصول الدين ص ١١١، الاعتقاد للبيهقي ص ٣٥، أبكار الأفكار ق/١١٣، شرح المواقف ص ١٧٦، الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٥، ٣٦٩، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الإبانة ص ٤٣، التوحيد لابن خزيمة ص ٤٩، تمهيد الأوائل ص ٢٩٨، الاعتقاد للبيهقي ص ٣٥، أبكار الأفكار ق/١١٣، الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٥٦، أبكار الأفكار ق/ ١١٣، غاية المرام ص ١٣٩.

(٤) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٩، ٣٧٠، ضمن مجموع الفتاوى.

(ب) أن اليدين في الآية وردتا بصيغة التثنية، وتأويلها بالقدرة لا يصح، لأن قدرة الله تعالى صفته، وهي مفردة، ولا يصح أن يقال: إن الله تعالى له قدرتان، أو أنه خلق بقدرتيه[1].

٣ ــ وأما تجويزهم التعبير بالتثنية عن الواحد، كما في تأويلهم هذه الآية بالنعمة أو القدرة أو القوة، ومثل ذلك تأويلهم قوله تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]، كما سبق ذلك عنهم[2]، وما ذكروه من الشواهد على ذلك، وجعلهم الآية من هذا القبيل[3]، فيقال فيه:

(أ) أنه لو صح ما ذكروه من الشواهد، وسلم من المعارضة، فإنه على خلاف المشهور الكثير من لغة العرب، فيبقى ما سمع منهم في ذلك على دائرة السماعي القليل الذي يحفظ ولا يطرد، ولا يقاس عليه.

(ب) أنه لو صح ما ذكر وطرد، فلا بد أن يكون في الكلام قرينة تدل على المراد من لفظ الإفراد أو التثنية على الحقيقة.

(ج) ما أشار إليه ابن القيم بقوله: «إنه ليس من المعهود أن يطلق الله على نفسه معنى القدرة والنعمة بلفظ التثنية، بل بلفظ الإفراد الشامل لجميع الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾ [سورة البقرة: ١٦٥]، وكقوله: ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ﴾ [سورة إبراهيم: ٣٤]، وقد يجمع النعم، كقوله: ﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ [سورة لقمان: ٢٠]، وأما أن يقول:

---

(١) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٥، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر ما سبق في ص ٥٧٤ .

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨، أبكار الأفكار ق/ ١١٣، الباز الأشهب ص ٤٥.

خلقتك بقدرتين، أو بنعمتين، فهذا لم يقع في كلامه ولا كلام رسوله ﷺ»[1].

(د) أن النصوص الأخرى الكثيرة تبين بطلان هذا التأويل، وتؤكد بأن تثنية اليدين هنا تثنية حقيقية، وأنهما يدان حقيقيتان لله تعالى.

ومن النصوص التي تؤكد هذا المعنى قوله ﷺ: «يطوي الله السماوات يوم القيامة، ثم يأخذهن بيده اليمنى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟ ثم يطوي الأرضين بيده الأخرى، ثم يقول: أنا الملك، أين الجبارون؟ أين المتكبرون؟».

فهذا النص وأمثاله يؤكد أن اليدين في الآية على بابها الحقيقي، وليس لهما معنى آخر.

يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ تعليقاً على الأحاديث المثبتة لصفة اليدين لله تعالى:

«فهذا القبض، والبسط، والطي باليمين، والأخذ، والوقوف عن يمين الرحمن، والكف، وتقليب القلوب بأصابعه، ووضع السماوات على أصبع، والجبال على أصبع، [وذكر][2] إحدى اليدين، ثم قوله: وبيده الأخرى، ممتنع فيه اليد المجازية، سواء كانت بمعنى القدرة، أو بمعنى النعمة، فإنها لا يتصرف فيها هذا التصرف»[3].

---

(١) مختصر الصواعق ٢/١٥٥، ١٥٦.

(٢) في المختصر: [فذكر]، ولعل ما أثبت هو الصواب.

(٣) مختصر الصواعق ٢/١٥٨، وانظر رد الدارمي على المريسي ص ٣٨٨ ــ ٣٩١، ضمن عقائد السلف.

٤ ـ وأما زعمهم بأن قوله تعالى لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]، مثل قوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [سورة يس: ٧١]، وقولهم: لما كانت هذه الآية الأخيرة غير دالة على أن الله خلق الأنعام بالأيدي، ولا أن الله تعالى يوصف بأنه له أيدي، فكذلك الحال في الآية الأولى.

فالجواب عن هذا بأن يقال: إن بين الآيتين فروقاً جلية، وهي:

(أ) أنه نسب الفعل وأضاف الخلق إليه سبحانه، وذلك في قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾، وأما قوله: ﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً﴾، فإنه أضاف الفعل إلى الأيدي، فصار شبيهاً بقوله: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾ [سورة الشورى: ٣٠]، وقوله: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾ [سورة الحج: ١٠].

(ب) أنه في الآية الأولى وهي قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ ذكر نفسه تعالى بصيغة المفرد، وفي اليدين ذكر لفظ التثنية، كما في قوله: ﴿بل يداه مبسوطتان﴾، وأما في الآية الأخرى وهي قوله: ﴿عملت أيدينا﴾ فإنه أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع، فصار كقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة القمر: ١٤]، وهذا في الجمع نظير قوله: ﴿بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾ [سورة الملك: ١]، و: ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ﴾ [سورة آل عمران: ٢٦] في المفرد، فالله سبحانه وتعالى يذكر نفسه تارة بصيغة المفرد، مظهراً أو مضمراً، وتارة بصيغة الجمع؛ لأنها تقتضي التعظيم الذي يستحقه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝١﴾ [سورة الفتح: ١].

(ج) أنه في قوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ ذكر اليدين بصيغة التثنية،

وعدى الفعل بالباء، وأما قوله: ﴿عملت أيدينا﴾ فإنه ذكر الأيدي بصيغة الجمع، ولم يعد الفعل بالباء[1].

وقد ذكر الإمام الدارمي أن الفعل إذا عدي بالباء كقول القائل: ضربني فلان بيده، وأعطاني الشيء بيده، وكتب لي بيده، فإنه يستحيل أن يراد باليد هنا النعمة، بل لا بد أن تكون اليد التي بها يضرب، وبها يكتب، كما أنه لا يجوز أن تنفى اليد عن الله؛ لأنه وجد في كلام العرب اليد بمعنى النعمة والقوة، ثم قال الإمام الدارمي: «فلما قال الله: ﴿خلقت بيدي﴾ استحال فيها كل معنى إلا اليدين»[2].

وقال شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ :

«أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل، وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء، كقوله: ﴿لما خلقت بيدي﴾ فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه، ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى، أن يقال: فعلت هذا بيديك، ويقال: هذا فعلته يداك، لأن مجرد قوله: فعلت، كاف في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة»[3].

وقال ابن القيم ـ رحمه الله ـ في تقرير الفرق بين الآيتين من جهة اللفظ والمعنى بعد أن ذكر نحو كلام شيخ الإسلام السابق:

---

(١) انظر هذه الفروق في الرسالة التدمرية ٣/ ٤٥، ٤٦، ضمن مجموع الفتاوى، الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٦، ٣٧٠، ضمن مجموع الفتاوى، الصواعق المرسلة ١/ ٢٦٨ ـ ٢٧٢.

(٢) رد الدارمي على المريسي ص ٣٩٨، ضمن عقائد السلف.

(٣) الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٦ ضمن مجموع الفتاوى.

«ولهذا لما لم يكن خلق الأنعام مساوياً لخلق أبي الأنام قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ [سورة يس: ٧١]، فأضاف الفعل إلى الأيدي وجمعها، ولم يدخل عليها الباء، فهذه ثلاثة فروق تبطل إلحاق [أحد][١] الموضعين بالآخر، ويتضمن التسوية بينهما عدم مزية أبينا آدم على الأنعام، وهذا من أبطل الباطل»[٢].

ومما يحسن التنبيه إليه هنا أن قوله تعالى: ﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً﴾ دال على إثبات صفة اليدين لله تعالى، وإنما ذكرها بصيغة الجمع؛ لتناسب ضمير الجمع الذي أطلقه الله على نفسه للتعظيم، والتعبير عن المثنى بصيغة الجمع سائغ في اللغة إذا أمن اللبس، كما قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [سورة المائدة: ٣٨]، أي: يديهما، وكذلك قوله: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [سورة التحريم: ٤]، أي: قلباكما، فكذلك قوله: ﴿مما عملت أيدينا﴾[٣].

٥ ـ وأما الزعم بأن إثبات اليدين حقيقة لله يلزم منه التجسيم وتشبيه الله بخلقه، فقد سبق الرد على هذه الشبهة، وتبين أن هذا اللازم إنما يلزم من أثبت يدين مماثلتين لأيدي المخلوقين، أما من أثبت يدين تليقان بالله، لا تشبهان أيدي المخلوقين فإن هذا لا يلزمه ما ذكروه، لأن إثبات يدين حقيقيتين تليقان بالله تعالى، هو مثل إثبات علم وقدرة وحياة وسمع وبصر يليق بالله تعالى، ثم إن طرد قولهم إنكار جميع صفات الله

---

(١) ساقطة من المختصر المطبوع.

(٢) مختصر الصواعق ٢/١٥٧.

(٣) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٧٠ ضمن مجموع الفتاوى، الصواعق المرسلة ١/٢٦٦.

تعالى؛ لأنا لا نشاهد في الخارج متصفاً بها إلا المخلوق كما سبق بيان ذلك.

ويقال أيضاً: إن هذا التوهم باطل؛ لأنه ليس في المخلوقات يد تمسك السماوات السبع وتطويها، ويد تقبض الأرضين السبع، ولا أصبع توضع عليها الأرض، وأصبع توضع عليها الجبال، ولا غير ذلك، مما ورد في كثير من النصوص الشرعية المثبتة لصفة اليد[1].

فالواجب إثبات اليدين لله تعالى على الوجه اللائق به سبحانه، دون تأويل ولا تحريف لمعناها الظاهر المفهوم من سياق النصوص.

٩ ـ القــدم:

ثبت وصف الله سبحانه وتعالى بأن له قدماً في كثير من الأحاديث، ومن ذلك ما رواه مسلم عن أنس بن مالك، أن النبيّ ﷺ قال: «لا تزال جهنم تقول هل من مزيد، حتى يضع فيها رب العزة تبارك وتعالى قدمه، فتقول: قط قط، وعزتك، ويزوي بعضها إلى بعض»[2].

وفي لفظ: «حتى يضع الجبار فيها قدمه»[3].

وفي الحديث الآخر عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال النبيّ ﷺ: «تحاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم،

---

(١) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٧ ضمن مجموع الفتاوى، مختصر الصواعق ٢/ ١٦٣.

(٢) رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، رقم ٣٧، ٤/ ٢١٨٧.

(٣) انظر ابن خزيمة في التوحيد، باب ذكر إثبات الرجل لله عز وجل ص ٦١.

قال الله تبارك وتعالى للجنة: أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي، وقال للنار: إنما أنت عذاب أعذب بك من أشاء من عبادي، ولكل واحدة منهما ملؤها، فأما النار فلا تمتلىء حتى يضع رجله فتقول قط قط، فهنالك تمتلىء، ويزوي بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله عز وجل من خلقه أحداً، وأما الجنة فإن الله عز وجل ينشىء لها خلقاً»[1].

وقد سئل الإمام أحمد عن الحديث الذي فيه أن الله يضع قدمه في النار، فقال: صحيح، وجعل من يفسره بغير ظاهره جهمياً[2].

وبوب ابن خزيمة لذلك، فقال: «باب ذكر إثبات الرجل لله عز وجل، وإن رغمت أنوف المعطلة الجهمية الذين يكفرون بصفات خالقنا عز وجل التي أثبتها الله لنفسه..»[3].

وكلام السلف في إثبات القدم لله تعالى والرد على من أوّلها معروف مشهور[4].

وقد أول أهل الكلام القدم عدة تأويلات، وهي:

١ ـ أن المراد بالقدم قدم بعض خلقه، وهي أقدام الجبارين، وعبر عن المجموع بلفظ الوحدان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ۝٢﴾ [سورة العصر: ٢].

---

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن ـ سورة ق ٤٨/٦، ومسلم بنحوه في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم ٣٥، ٢١٨٦/٤.

(٢) انظر النقول عن الإمام أحمد في ذلك في: إبطال التأويلات ص ١٠٦.

(٣) التوحيد لابن خزيمة ص ٦٠.

(٤) انظر: رد الدارمي على المريسي ص ٤٢٣ ـ ٤٢٨، إبطال التأويلات ص ١٠٥ ـ ١١٤.

ويحتمل أن يكون المراد بذلك قدم جبار معين، ويكون الله تعالى ألهم النار طلب المزيد إلى حين وضع قدم ذلك الجبار المعين فيها[1].

٢ ـ أن المراد به مالك خازن النار[2].

٣ ـ أن القدم هو المتقدم، وهم الكفار الذين سبق في علم الله أنهم من أهل النار[3].

٤ ـ أن القدم خلق من خلق الله يخلقه يوم القيامة، فيسميه قدماً، ويضيفه إليه من طريق الفعل والملك يضعه في النار فتمتلىء منه[4].

٥ ـ أن هذا مجاز عن إسكات النار، وزوي بعضها إلى بعض، كما يقال لمن سعى لإزالة خصومة وتسكين فتنة: إن فلاناً وضع رجله في هذه الواقعة، ووضع قدمه فيها، وكما يقال: لك قدم مبارك[5].

وأما الألفاظ التي يذكر فيها لفظ «الرجل» بدل «القدم» فقد شكك في صحة ثبوتها بعضهم، كما فعل ذلك ابن فورك[6]، وابن الجوزي[7]،

---

(١) انظر: مشكل الحديث ص ٤٥، أصول الدين ص ٧٦، الإرشاد ص ١٦٣، أبكار الأفكار ق/١١٦، غاية المرام ص ١٤١.

(٢) انظر: أبكار الأفكار ق/١١٦.

(٣) انظر: مشكل الحديث ص ٤٤، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٤٤، الإرشاد ص ١٦٣، الفصل ١٦٧/٢، الباز الأشهب ص ٨٣، ٨٤.

(٤) انظر: مشكل الحديث ص ٤٥.

(٥) انظر: أساس التقديس ص ١٨٦.

(٦) انظر: مشكل الحديث ص ٤٦.

(٧) انظر: الباز الأشهب ص ٨٤.

وكذلك الرازي، بل إن الرازي ضعف حتى الأحاديث التي جاءت بلفظ «القدم»[1].

وقد ذكروا للفظ «الرجل» بعض التأويلات حتى من قبل بعض من شكك في صحة هذا اللفظ، فقالوا في تأويلها:

١ ــ أن المراد رجل بعض خلقه، والإضافة للتملك[2].

٢ ــ أن المراد بالرجل الجماعة الكثيرة، كما يقال: رجل جراد[3]، أي: قطعة كبيرة منه، وهذا هو الذي ذكره أكثرهم[4].

وهذه التأويلات التي ذكرها أهل الكلام للفظ القدم والرجل، كلها تأويلات بعيدة، كما اعترف بذلك الآمدي[5]، بل هي تأويلات باطلة مخالفة لسياق النصوص ومعانيها الظاهرة، كما أنها مخالفة لمذهب السلف الصالح في الإيمان بنصوص الصفات على الوجه اللائق بالله سبحانه.

ويمكن أن يرد على تأويلات أهل الكلام للقدم والرجل بما يلي:

١ ــ أن تأويل القدم والرجل الواردة في الحديث بقدم أو رجل بعض خلقه، والقول بأن الجبار أحد الجبابرة، أو جنس الجبابرة، أو هو مالك خازن النار، فهذا باطل من وجوه:

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ١٨٦.

(٢) انظر: مشكل الحديث ص ٤٦.

(٣) انظر: ترتيب القاموس ٢/ ٢٨٩.

(٤) انظر: مشكل الحديث ص ٤٦، الفصل ٢/ ١٦٧، الباز الأشهب ص ٨٤، ٨٥، وانظر: تأويلات القدم والرجل في فتح الباري ٨/ ٥٩٦.

(٥) انظر: أبكار الأفكار ق/ ١١٦.

(أ) الضمير في قوله: «قدمه»، و«رجله» الوارد في الحديث إنما يرجع إلى المذكور المتقدم، والذي تقدم ذكره هو الله سبحانه.

(ب) وأما قول بعضهم بأن المقصود بـ«الجبار» الوارد في أحد ألفاظ الحديث إنما هو جبار من الجبابرة، أو هو جنس من الجبابرة، فهذا باطل أيضاً؛ لأنه ورد في روايات الحديث الكثيرة التصريح بأن الواضع هو ربّ العزة تبارك وتعالى.

(ج) أنه ثبت أن النار تقول بعد وضع الله فيها قدمه: «وعزتك»، وهذه صفة تختص بالله تعالى، وقسم منها بالله سبحانه، خرج منها مخرج الخضوع والتذلل، ولا يجوز أن تكون هذه صفة لمن وضع فيها من الجبابرة كما لا يجوز أن تقسم بهم[1].

(د) وأما من زعم بأن المراد بالجبار مالك خازن النار؛ فهذا تخرص لا دليل عليه، ومما يبين بطلانه الوجوه السابقة، وصراحة الأحاديث التي تدفع هذا التأويل، ولهذا لم يرتض الجرجاني ــ وهو من كبار الأشاعرة ــ هذا التأويل ولا التأويلات السابقة، فقال: «وتأويل الجبار بمالك خازن النار، أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت إليه»[2].

٢ ــ وأما تأويل القدم بالمتقدم من المشركين الذي سبق في علم الله أنهم من أهل النار، فباطل من وجوه:

(أ) أن الضمير في قوله: «قدمه» عائد إلى المذكور، والمذكور في

(١) انظر: إبطال التأويلات ص ١١٠.
(٢) شرح المواقف ص ١٧٨، ١٧٩.

الخبر هو الله سبحانه، فأما المتقدم من الكفار فلم يتقدم ذكرهم، فلا يصح إرجاع الضمير إليهم.

(ب) أن هذا التأويل يسقط فائدة التخصيص بالنار؛ لأن المتقدم بفعل الخير يجعله الله في الجنة، فلو كان المراد بالقدم المتقدم لم يكن لتخصيصه بالنار فائدة، بل يكون وضع القدم شاملاً للجنة والنار على السواء، لكن لما كان وضع القدم خاصاً بالنار، وجب حمله على ظاهره ليفيد فائدة.

(ج) أن النار تقول إذا وضعت فيها القدم: «وعزتك»، وقد علمنا أن هذا اللفظ لا يجوز استعماله في حق غير الله، فدل على أن القدم إنما هي قدم الله التي هي صفته سبحانه[1].

(د) أن ظاهر الأحاديث يدل على أن وضع القدم في النار إنما يكون بعد مصير الأشقياء والكفار إليها، وإلقاء الله إياهم فيها، كما قال ﷺ: «لا تزال جهنم يلقى فيها، وتقول هل من مزيد، حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض، وتقول: قط قط، بعزتك وكرمك، ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشىء الله لها خلقاً فيسكنهم فضل الجنة»[2].

ويلزم على هذا القول الذي فسر وضع القدم في النار بوضع الكفار فيها أن يكون الله وضع في النار غير الكفار فلما سألت المزيد وضع فيها أهلها المستحقين لها، وهم الكفار، أو أن الله يلقيهم في النار مرتين، وبطلان هذا ظاهر[3].

---

(١) انظر: إبطال التأويلات ص ١٠٨ ــ ١١٠.

(٢) رواه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم ٣٨، ٤/٢١٨٨.

(٣) انظر: رد الدارمي على المريسي ص ٤٢٥ ضمن عقائد السلف.

٣ ــ وأما الزعم بأن المراد بالقدم خلق يخلقه الله فيضعه في النار لتمتلىء، فهذا باطل من وجوه:

(أ) أنه قول لا دليل عليه، بل هو مبني على الظن الكاذب.

(ب) أن هذا القول ينافي ما علم من حكمة الله وعدله من كونه لا يعذب أحداً بلا ذنب.

(ج) أن النار إنما تمتلىء ــ كما جاء في الأحاديث ــ بوضع الله تعالى فيها رجله وانزواء بعضها إلى بعض، أي: قرب بعضها إلى بعض، كما يقال: انزوى القوم بعضهم إلى بعض إذا تدانوا وتضاموا[1].

فامتلاؤها وضيقها إنما يحصل بهذا، لا بخلق ناس لهم لم يعملوا شراً قط[2].

---

(١) انظر: ترتيب القاموس ٢/ ٤٦٠، النهاية لابن الأثير ٢/ ٣٢٠، ٣٢١.

(٢) وأما حديث «وإنه ينشىء للنار من يشاء فيلقون فيها» الذي رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب ما جاء في قول الله تعالى: (إن رحمة الله قريب من المحسنين) ٨/ ١٨٦، فقد نقل الحافظ ابن حجر عن أبي الحسن القابسي قوله: المعروف في هذا الموضع أن الله ينشىء للجنة خلقاً، وأما النار فيضع فيها قدمه، قال: ولا أعلم في شيء من الأحاديث أنه ينشىء للنار خلقاً إلا هذا. انتهى... وقد قال جماعة من الأئمة إن هذا الموضع مقلوب، وجزم ابن القيم بأنه غلط، وكذا أنكر الرواية شيخنا البلقيني...».

ثم ذكر الحافظ ابن حجر بعض التأويلات التي أول بها هذا الكلام. انظر: فتح الباري ١٣/ ٤٣٦، ٤٣٧.

وقال ابن القيم رحمه الله: «وأما اللفظ الذي وقع في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة: «وإنه ينشىء للنار من يشاء فيلقى فيها فتقول هل من مزيد» فغلط من بعض =

وأما الجنة فيملأ الله ما يكون فيها من فضل بأن ينشىء لها خلقاً، كما ورد في الحديث السابق قريباً، وذلك لسعة فضل الله وسابغ إنعامه، وتحقيقاً لوعده حينما قال للجنة والنار: «ولكل واحدة منكما ملؤها»، فالجنة يحصل ملؤها بخلق أقوام لها، والنار يحصل ملؤها بوضع الله قدمه فيها، وانزواء بعضها إلى بعض[1].

٤ ــ وأما تأويل الحديث بأنه مجاز عن إسكات النار، وزوي بعضها إلى بعض، فهذا باطل، وقد سبق الكلام في المجاز، وبيان فساد التدرع به لإبطال الصفات، كما أن ألفاظ الحديث المتنوعة صريحة في أن الله سبحانه هو الذي يضع قدمه حقيقة في النار على الوجه اللائق به سبحانه، وهذا أمر غير ممتنع، ولا محذور فيه لمن قدر الله حق قدره، وعرف عظمته سبحانه، وأنه لا تحيط به الأفهام، ولا يدرك كنهه الأنام، فالواجب حمل النصوص على ظاهرها، وإمرارها كما جاءت على ما أراد الله ورسوله ﷺ.

٥ ــ وأما ما ورد في بعض ألفاظ الحديث من التعبير عن «القدم» بـ«الرجل» فهي روايات ثابتة، ولا يصح التشكيك في صحتها، ولذلك قال الحافظ ابن حجر حينما ذكر قول من ضعفها: «وهو مردود، لثبوتها في الصحيحين»[2].

= الرواة انقلب عليه لفظه، والروايات الصحيحة ونص القرآن يرده، فإن الله سبحانه أخبر أنه يملأ جهنم من إبليس وأتباعه، فإنه لا يعذب إلا من قامت عليه حجته، وكذب رسله. . .» حادي الأرواح ص ٢٨٤.

(١) انظر: ابن حزم وموقفه من الإلهيات ص ٣٣١، ٣٣٢.

(٢) فتح الباري ٨/٥٩٦.

٦ ــ وأما تأويل الرجل الواردة في هذه الأحاديث بالجماعة الكثيرة، كما يقال: رجل جراد، فهذا باطل من وجهين:

(أ) لأن الضمير يرجع إلى المذكور المتقدم، وهو الله سبحانه كما صرح باسمه في الحديث[١].

(ب) أن «الرجل» وإن كانت قد تطلق في اللغة على الجماعة فلا يصح ولا تصلح إرادة هذا المعنى في سياق الحديث[٢]، ولأن الرجل وردت في بعض روايات الحديث بلفظ «القدم»، وهذا يدل على أن الرجل والقدم كلاهما من صفات الرب تعالى الذاتية التي نؤمن بها كسائر صفاته، ونثبتها على الوجه اللائق بالله سبحانه بلا تكييف ولا تحريف.

ثم إن جميع اللوازم التي ذكرها بعض أهل الكلام وجعلوها سبباً في عدم إثبات صفة القدم لله على الوجه الحقيقي، كقولهم: إنه يلزم من وضع القدم في النار الاحتراق، وغير ذلك[٣] من اللوازم كلها باطلة وغير لازمة، وإنما كان منشؤها من علم الكلام المذموم، ومن تشبيه الله بخلقه، وكونهم لا يفهمون من هذه الصفات إلا ما يفهمونه من صفات المخلوقين، وإلا فلو حملوها على الوجه اللائق به سبحانه لآمنوا بالكتاب كله، ولما وقعوا في التناقض والإلحاد في آيات الله وصفاته، وقد سبق الرد على شبهتهم هذه في الكلام على تأويلهم صفة الغضب والضحك والعين.

---

(١) انظر: إبطال التأويلات ص ١١١.

(٢) انظر: ابن حزم وموقفة من الإلهيات ص ٣٢٩.

(٣) انظر: الباز الأشهب ص ٨٦، أساس التقديس ص ١٨٥، ١٨٦.

١٠ ــ الرؤيـة:

تواترت النصوص الصريحة من الكتاب والسنّة على رؤية المؤمنين لربهم سبحانه وتعالى يوم القيامة، يرونه عياناً بأبصارهم كما يرون القمر ليلة البدر.

فمن أدلة الرؤية قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣].

وفي الحديث عن قيس، عن جرير، قال: كنا جلوساً عند النبيّ ﷺ إذ نظر إلى القمر ليلة البدر، فقال: «إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا».

ــ وقد أول أهل الكلام المعتزلة ومن تبعهم نصوص الرؤية بتأويلات بعيدة، لا يشهد لها سياق الكلام، ولا ظاهر الخطاب.

وشبهة المعتزلة ومن تبعهم في نفي الرؤية اعتقادهم أن إثبات الرؤية يؤدي إلى أن يكون الله تعالى جسماً محدوداً في جهة ومكان مخصوص[١].

وسأقتصر في ذكر تأويلهم لنصوص الرؤية على تأويلاتهم للآية والحديث السابق ذكرهما؛ لأن المقصود ذكر أمثلة لتأويلات أهل الكلام التعسفية لنصوص الصفات.

فأما قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة القيامة: ٢٢، ٢٣].

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٦٧٣، ٦٨٣، والكشاف للزمخشري ٢/ ١١٢.

فقد أولوا الآية بعدة تأويلات، فقالوا: إن النظر في اللغة العربية له عدة استعمالات، وليس خاصاً برؤية العين[1]، ولما كانت رؤية الله بالعين مستحيلة عندهم حملوا نظر الوجوه في الآية على أحد المعاني التالية:

١ ــ أن معنى «ناظرة» أي: منتظرة ثواب الله وكرامته ورحمته[2].

٢ ــ أن النظر هو تقليب الحدقة طلباً للرؤية، ومعلوم أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره[3].

٣ ــ النظر هو التفكر بالقلب طلباً للمعرفة[4].

٤ ــ أن «إلى» في قوله: (إلى ربها ناظرة) واحدة الآلاء التي هي النعم، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة، ونعمه مترقبة[5].

وأما الحديث فقد تأولوا الرؤية فيه على معنى العلم.

يقول القاضي عبد الجبار: «المراد به سترون ربكم يوم القيامة، أي: ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر، وعلى هذا قال:

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٦٧٣، ٦٧٤.

(٢) انظر: العدل والتوحيد للرسي ص ٢٦٠، الجامع الصحيح للربيع بن حبيب ص ٢٢٦، ٢٣١، المختصر في أصول الدين ص ٣٣٧، ضمن رسائل العدل والتوحيد، شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥، الكشاف للزمخشري ٤/ ١٩٢.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٢، ٢٤٧، متشابه القرآن ص ٦٧٤.

(٤) انظر: متشابه القرآن ص ٦٧٤.

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦، المواقف ص ٣٠٥.

لا تضامون في رؤيته، أي: لا تشكون في رؤيته، فعقبه بالشك، ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك»[1].

ثم أورد بعض الأدلة على مجيء الرؤية بمعنى العلم، كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾ [سورة الفرقان: ٤٥]، وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ ۝١﴾ [سورة الفيل: ١].

والمقصود أن نفاة الرؤية حملوا الرؤية في هذا الحديث ونحوه على معنى العلم[2].

وهذه التأويلات التي ذكروها للآية والحديث مخالفة لما تواتر وتنوع من ألفاظ وعبارات صريحة في إثبات رؤية المؤمنين لربهم عياناً يوم القيامة.

وقد اتفق على القول بالرؤية الأنبياء والمرسلون، وجميع الصحابة والتابعين، وأئمة الإسلام على تتابع القرون[3].

ـ ويمكن الرد على ما ذكر النفاة من تأويلات بما يلي:

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٧٠.
ومما ينبغي أن يعلم أن هذا التأويل من القاضي عبد الجبار هو عنده على فرض صحة هذا الحديث، وإلا فإنه قد صرح بأنه يجب القطع على أنه كذب على النبيّ ﷺ وأنه لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكاية عن قوم. انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٨.

(٢) انظر: رد الدارمي على المريسي ص ٤١٣ ضمن عقائد السلف.

(٣) انظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ١٢٢، ضمن الجزء الأول من مجموعة الرسائل المنيرية، والشرح والإبانة لابن بطة ص ١٩٢، الشريعة للآجري ص ٢٥٢، مجموع الفتاوى ٦/ ٤٨٥، منهاج السنّة ١/ ٢٨٨، حادي الأرواح ص ٢٠٢، ٢٤٧، وغيرها.

أولاً: أن ما ذكروه من استعمالات النظر في اللغة، يقال فيه:

لا شك أن النظر في اللغة له عدة استعمالات.

فإن عدي بنفسه فمعناه التوقف والانتظار، كقوله تعالى: ﴿ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ﴾ [سورة الحديد: ١٣].

وإن عدي بفي، فمعناه التفكر والاعتبار، كقوله: ﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٥].

وإن عدي باللام فمعناه الرأفة، يقال: نظر الأمير لفلان.

وإن عدي بإلى فمعناه المعاينة بالأبصار، كقوله: ﴿ٱنظُرُوٓاْ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثۡمَرَ﴾ [سورة الأنعام: ٩٩][1].

وعلى هذا يقال: إنه لا يصح أن يراد بالآية نظر التفكر والاعتبار؛ لأن الآخرة ليست بدار استدلال واعتبار.

ولا يصح أن يكون الله سبحانه أراد نظر التعطف والرحمة؛ لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم.

كما لا يصح أن يراد بالآية الانتظار، لما يلي:

(أ) لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه.

---

(١) انظر هذا التفصيل في: الإبانة ص ١٣، الاعتقاد للبيهقي ص ٥٥، الإرشاد للجويني ص ١٨٢، نهاية الإقدام ص ٣٦٩، حادي الأرواح ص ٢١٠، المواقف ص ٣٠٥، تفسير القرطبي ١٩/١٠٩.

(ب) لأن نظر الانتظار يكون معه تنغيص وتكدير غالباً، وهذا لا يكون في الجنة، فإن النعم تأتيهم دون انتظار لها، والجنة فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، من العيش السليم، والنعيم المقيم.

(ج) نظر الانتظار لا يكون مقروناً بإلى، لأنه لا يجوز عند العرب أن يقولوا في نظر الانتظار «إلى»، ألا ترى أن الله - عز وجل - لما قال: ﴿ مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً ﴾ [سورة يس: ٤٩] لم يقل: «إلى»، إذ كان معناه الانتظار[١].

وإذا بطلت الأقسام الثلاثة تعين أن يكون المراد بالآية نظر العينين اللتين في الوجه حقيقة إلى الله عز وجل.

ثم إنه على فرض التسليم بأن النظر المعدى بإلى قد يراد به الانتظار فإن إضافة النظر إلى الوجه الذي هو محله في هذه الآية، وتعديته بأداة إلى الصريحة في نظر العين، وإخلاء الكلام من قرينة تدل على أن المراد بالنظر المضاف إلى الوجه المعدى بإلى خلاف حقيقته وموضوعه، صريح في أن الله سبحانه أراد بذلك نظر العين التي في الوجه إلى ذات الرب جل جلاله[٢].

- **ثانياً**: وأما الزعم بأن المراد بالنظر هنا تقليب الحدقة طلباً للرؤية، والاستدلال بقولهم: نظرت إلى الهلال فلم أره، فباطل من وجهين:

١ - أنه لم يصح عن العرب: نظرت إلى الهلال فلم أره، بل يقال:

---

(١) انظر: الإبانة ص ١٣، ١٤، الاختلاف في اللفظ ص ٢٣٨، ضمن عقائد السلف، الاعتقاد للبيهقي ص ٥٥، ٥٦.

(٢) انظر: الإبانة ص ١٤، التمهيد للباقلاني ص ٣٠٣، حادي الأرواح ص ٢١٠.

نظرت إلى مطلع الهلال فلم أر الهلال، ولو صح عنهم هذا القول فإنه يكون على التقدير المذكور.

٢ ـ أن الآية سيقت مساق النعمة والامتنان، وتقليب الحدقة طلباً للرؤية دون رؤية لا يكون فيه نعمة، بل فيه حسرة على فوات المطلوب(١).

ـ **ثالثاً**: وأما قولهم بأن «إلى» في قوله: (إلى ربها ناظرة) واحد الآلاء التي هي النعم، فهذا باطل؛ لأن واحد الآلاء يكتب بالألف لا بالياء، ولما سبق من أن الجنة لا انتظار فيها؛ لما يلزم عليه من التكدير والتنغيص غالباً، وهذا ينافي تمام النعيم الذي وعدوا به، ومن المعلوم أنهم في نعيم مقيم، وكلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم(٢).

ـ **رابعاً**: وأما تأويل قوله ﷺ: «إنكم سترون ربكم» بمعنى: ستعلمون ربكم، فهذا باطل من وجوه:

١ ـ لأن جميع الناس يوم القيامة مؤمنهم وكافرهم يعلمون ربهم، ويوقنون به، ولا يعتريهم في ذلك شك، فالعلم بالله يوم القيامة والإيقان به ليس خاصاً بالمؤمنين، والحديث سيق مساق التخصيص وبيان النعمة والامتنان على المؤمنين دون الكافرين، فدل على أن الرؤية في الحديث غير العلم.

٢ ـ أنه يلزم على هذا القول أن المؤمنين يموتون وهم غير عالمين بربهم، بل لا يعلمونه إلا يوم القيامة، ومعلوم أن هذه حال الكافرين، وأن

---

(١) انظر: المواقف ص ٣٠٦.

(٢) انظر: الإبانة ص ١٣، الأربعين للرازي ص ٢٠٩، ٢١٠، المواقف ص ٣٠٥، تفسير القرطبي ١٩/ ١١٠.

من مات وهو لا يعلم ربه، ولا يوقن بخالقه فمصيره إلى النار، ولن ينفعه الإيمان والعلم والإيقان بالله يوم القيامة.

٣ ــ أن في الحديث ما يرد هذا التفسير، وهو قولهم: «هل نرى ربنا؟» فهم قد علموا قبل أن يسألوه أن الله ربهم، لا يعتريهم في ذلك شك ولا ريبة(١).

٤ ــ فإن قالوا: إن المراد بالعلم الحاصل للمؤمنين العلم الضروري الذي لا يلزم منه مؤنة النظر وتعب الفكر(٢).

قيل: إن العلم الضروري بالله تعالى حاصل للمؤمنين الموقنين في هذه الدار الدنيا، دون مؤنة نظر ولا تعب فكر، وإنما يحصل الريب والشك وعدم اليقين عند أهل الكلام المذموم الذين شوشت على أذهانهم الاستدلالات المنطقية، والإيرادات العقلية، حتى صار فيهم من يشك في الموجودات والقطعيات.

٥ ــ أن «رأى» تكون علمية وبصرية، أي: بمعنى علم، وبمعنى: أبصر، ويمكن التفريق بينهما بسياق الكلام وقرائن الحال، كما أن «رأى» العلمية تنصب مفعولين، بخلاف «رأى» البصرية، فإنما تنصب مفعولاً واحداً(٣).

وقد دل سياق الحديث على أن الرؤية فيه إنما هي الرؤية البصرية لا العلمية، ولأنها لم تنصب إلا مفعولاً واحداً.

---

(١) انظر: رد الدارمي على المريسي ص ٤١٤، ٤١٥، ص ٥٤٤.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٧١.

(٣) انظر: أوضح المسالك ٢/ ٤١.

وبهذا ندرك بطلان تأويلات أهل الكلام لنصوص الرؤية، وبعدهم عن الصواب في ذلك.

وأما شبهتهم في ذلك، وهي قولهم إنه يلزم على إثبات الرؤية أن يكون الله جسماً في مكان وجهة مخصوصة، فالجواب عن ذلك أن يقال:

وأما لفظ الجسم فقد سبق الكلام فيه.

وأما لفظ المكان والجهة فهي من الألفاظ المبتدعة، وهي ــ كما سبق ــ «لا تطلق نفياً ولا إثباتاً حتى ينظر في مقصود قائلها، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذي قصده بلفظه، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بألفاظ النصوص، لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها.

وأما إن أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى.

وإن جمع بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل[1].

فأما لفظ المكان فيقال فيه: إن أريد به أمر وجودي محيط بالله تعالى، أو شيء يحتاج الله إليه، فهذا لا ريب في نفيه، وأهل السنّة لا ينسبون هذا المعنى لله تعالى؛ لأن ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، وقد ثبت أن الخالق تعالى بائن عن المخلوق، مستغنٍ عمن سواه.

وإن أريد بالمكان أمر عدمي، فالأمر العدمي ليس بشيء، وهو سبحانه بائن عن خلقه، فإذا سمى المبتدع العدم الذي فوق العالم مكاناً، وقال:

(١) منهاج السنّة ٢/ ٥٥٤.

يمتنع أن يكون فوق العالم؛ لئلا يكون محصوراً ومتحيزاً، فهذا المعنى باطل؛ لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه، وقد علم بالعقل والشرع أنه بائن عن خلقه[1].

وكذلك الأمر بالنسبة للجهة، فإن أريد بها أمر وجودي يحيط بالله تعالى ويحويه، ويكون حيزاً له، فهذا المعنى باطل قطعاً.

وأما إن أريد بها أمر عدمي فالعدم لا شيء، وما كان في جهة عدمية، أو حيز عدمي، ليس هو في شيء، ولا فرق بين قول القائل: هذا ليس في شيء، وبين قوله: هو في العدم، أو أمر عدمي[2].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«قول القائل: «إن الله في جهة أو حيز أو مكان، إن أراد به شيئاً موجوداً غير الله فذلك من جملة مخلوقاته ومصنوعاته، فإذا قالوا ــ يعني أهل السنّة ــ إن الله فوق سماواته، على عرشه، بائن من خلقه، امتنع أن يكون محصوراً أو محاطاً بشيء موجود غيره، سواء سمي مكاناً أو جهة أو حيزاً أو غير ذلك، ويمتنع أيضاً أن يكون محتاجاً إلى شيء من مخلوقاته: لا عرش ولا غيره، بل هو بقدرته الحامل للعرش ولحملته، فإن البائن عن المخلوقات العالي عليها يمتنع أن يكون في جوف شيء منها...

وإن أراد بمسمى الجهة والحيز والمكان أمراً معدوماً، فالمعدوم ليس شيئاً، فإذا سمى المسمى ما فوق المخلوقات كلها حيزاً وجهة ومكاناً، كان المعنى أن الله وحده هناك، ليس هناك غيره من الموجودات لا جهة ولا حيز

---

(١) انظر: درء التعارض ٦/ ٢٤٩، منهاج السنّة ٢/ ١٤٤، ١٤٥، ٥٥٦.

(٢) انظر: درء التعارض ١/ ٢٥٣، ٣/ ٥٥، ٥٦.

ولا مكان، بل هو فوق كل موجود من الأحياز والجهات والأمكنة وغيره سبحانه وتعالى»[1].

ولعل هذه الأمثلة العشرة كافية لتجلية موقف أهل الكلام من نصوص الصفات، وبيان تعسفهم في تأويلها، وتدرعهم بأوهى الشبه وأبعد المناسبات والاحتمالات ليطوعوا النصوص ويحرفوها عن معانيها الظاهرة، ليدفعوا معارضتها لما قرروه وقعّدوه من القواعد الباطلة والشبه الزائفة.

● ● ●

(١) درء التعارض ٧/ ١٥ ــ ١٧ باختصار.

المبحث الخامس

التأويل في نصوص القدر عند أهل الكلام

الإيمان بالقدر هو أحد الأركان الستة الواردة في حديث جبريل عليه السلام حينما سأل الرسول ﷺ عن الإيمان، فعد أركانه، وذكر منها: الإيمان بالقدر خيره وشره[1].

ومن المعلوم من أصول الإيمان أن كل شيء بقضاء الله وقدره، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [سورة القمر: ٤٩].

فكل ما في الكون مما كان وما هو كائن وما سيكون، كل ذلك قد علمه الله وكتبه وقدره، لا يخرج شيء عن حكم الله وقضائه وإرادته، فكل ما في الوجود فهو خلقه وملكه تعالى، بما في ذلك أفعال العباد من طاعات ومعاصي.

وقد وردت في القرآن آيات تثبت المشيئة لله، وآيات تثبت المشيئة للعبد، كما قال تعالى: ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٩﴾﴾ [سورة الأنعام: ٣٩]، وقال تعالى: ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان ١، ١/٣٦، ٣٧.

فَلْيَكْفُرْ﴾ [سورة الكهف: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ [سورة التكوير: ٢٨، ٢٩].

ووردت آيات تبين أن الله خالق كل شيء، وآيات تنسب الأفعال للعباد، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ وَكِيلٌ ﴿٦٢﴾﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴿١٠﴾﴾ [سورة الحج: ١٠]، وقال: ﴿ذَٰلِكُم بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْرَحُونَ ﴿٧٥﴾﴾ [سورة غافر: ٧٥]، وقال: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾ [سورة فصلت: ٤٦]، وقال: ﴿هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [سورة النمل: ٩٠].

كما وردت آيات تنسب الضلال للعبد، وآيات تنسب الإضلال لله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ غَيْرَ ٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓا۟ أَهْوَآءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا۟ مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا۟ كَثِيرًا وَضَلُّوا۟ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ ﴿٧٧﴾﴾ [سورة المائدة: ٧٧]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الزمر: ٢٣]، وقال: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضْلِلْهُ﴾ [سورة الأنعام: ٣٩].

وجاءت أيضاً آيات تضيف الهداية لله، وآيات أخرى تجعل الاهتداء من قبل العبد، كما قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى﴾ [سورة الأعراف: ١٧٨]، وقال: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [سورة الأنعام: ٨٨]، وقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾﴾ [سورة الشورى: ٥٢].

وقد ضل في هذا الباب ــ إجمالاً ــ طائفتان، وهما:

١ ـ الجبريـة.

٢ ـ القدرية النفاة.

ـ فأما الجبرية فهم الذين سلبوا العبد قدرته واختياره، فزعموا أنه لا فعل للعبد أصلاً، وأن حركاته بمنزلة حركة الجمادات، لا قدرة له عليها ولا قصد ولا اختيار، فهم أثبتوا القدر، وآمنوا بأن الله خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن ـ وهذا حق ـ ولكنهم غلوا حتى نفوا الحكم وتأثير الأسباب في الجمادات والحيوانات، وأنكروا أن يكون للحيوان من الإنسان وغيره فعل يفعله بقدرته، وهؤلاء قد أعرضوا عن الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وأفرطوا حتى أفضى بهم الأمر إلى الإلحاد، فصاروا من جنس المشركين الذين قالوا ما حكاه الله عنهم: ﴿لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: ١٤٨][1]، وما حكاه عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱلرَّحْمَٰنُ مَا عَبَدْنَٰهُم مَّا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿٢٠﴾﴾ [سورة الزخرف: ٢٠].

وقد تعلق هؤلاء الجبرية ببعض آي الكتاب العزيز مما فيه نسبة الخلق كله والفعل إلى الله تعالى، كقوله سبحانه: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿أَمْ جَعَلُوا۟ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُوا۟ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الرعد: ١٦]، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [سورة الأنفال: ١٧]، وقول

(١) انظر: أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمه والتعليل ٨/٩٩، ١٠٠، ضمن مجموع الفتاوى، لوامع الأنوار البهية ١/٣٠٦، ٣٠٧.

سبحانه: ﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ۝ ﴾ [سورة الواقعة: ٦٣، ٦٤]، وقوله سبحانه: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ۝ ﴾ [سورة النجم: ٤٣]، وغير ذلك من الآيات[١] التي قد يفهم بعض الناس من ظاهرها أن العبد ليس له قدرة ولا تأثير حقيقي في فعله، بل هو مقسور ومجبور على أفعاله، وليس له اختيار فيها.

وهؤلاء الغلاة من الجبرية احتجوا بمشيئة الله العامة وقدره على محبته لما شاءه، ورضاه به، وإذنه فيه، فجمعوا بين أنواع من الضلال: معارضة الأمر بالقدر ودفعه به، والإخبار عن الله أنه يحب ذلك منهم ويرضاه حيث شاءه وقضاه، وأن لهم الحجة على الرسل بالقضاء والقدر[٢].

وهذا المذهب الغالي هو مذهب جهم بن صفوان وأتباعه، وهم أول من قال إن العبد مجبور، وأنه لا فعل له أصلاً، وليس بقادر أصلاً[٣].

وقد وقع في ذلك كثير ممن ينتسب إلى التصوف والزهد والعبادة[٤].

ـ ومما ينبغي أن يعلم أن هؤلاء الجبرية قاربهم في بدعتهم الأشاعرة القائلون بكسب العبد لفعله، وقد فسروا كسبه إياه بأنه: «مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير، أو مدخل في وجوده سوى كونه

---

(١) انظر هذه الأدلة والكلام عليها في: الاعتقاد للبيهقي ص ٧٣، ٧٤، شرح الأصول الخمسة ص ٣٧٩، ٣٨٦، شفاء العليل ص ١٣٠، مجموع الفتاوى ٨/ ١٧، ١٨.

(٢) انظر: شفاء العليل ص ٣٣.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٠.

(٤) انظر: أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٨/ ٩٩، ١٠٠، ضمن مجموع الفتاوى.

محلاً له»[1].

وهؤلاء في الحقيقة يؤول مذهبهم إلى مذهب الجهمية الذين سلبوا العبد قدرته واختياره، ولذلك يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وكثير من المتأخرين من المثبتين للقدر من أهل الكلام ومن وافقهم سلكوا مسلك جهم في كثير من مسائل هذا الباب، وإن خالفوه في بعض ذلك إما نزاعاً لفظياً، وإما نزاعاً لا يعقل، وإما نزاعاً معنوياً، وذلك كقول من زعم أن العبد كاسب ليس بفاعل حقيقة، وجعل الكسب مقدوراً للعبد، وأثبت له قدرة لا تأثير لها في المقدور»[2].

ولما كان مذهب الأشاعرة في القدر يؤول في الحقيقة إلى مذهب الجبرية الجهمية، صرح بالجبر بعضهم، فقال الإيجي: «إن العبد مجبور في جميع أفعاله»[3].

ويقول الجويني مقرراً بأن قدرة العبد لا تأثير لها أصلاً في أفعاله:

«فالوجه القطع بأن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلاً، وليس من شرط تعلق الصفة أن تؤثر في متعلقها، إذ العلم معقول تعلقه بالمعلوم مع أنه لا يؤثر فيه، وكذلك الإرادة المتعلقة بفعل العبد لا تؤثر في متعلقها»[4].

---

(١) شرح المواقف للجرجاني ص ٢٣٧.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٦٦، ٤٦٧.

(٣) المواقف ص ٣٢٤.

(٤) الإرشاد ص ٢١٠، وانظر: غاية المرام ص ٢٠٧.

ـ وأما الطائفة الثانية التي ضلت في هذا الباب، فهم القدرية النفاة، وهم: المعتزلة ومن وافقهم من أهل الكلام المذموم.

وهذه الطائفة هي التي تعنينا هنا أكثر؛ لأنها هي التي أسرفت في تأويل النصوص وتحريفها عن ظاهرها الصريح، وهي التي اشتمل مذهبها على الكلام المذموم الذي يلبس الحق بالباطل، والذي ربما اغتر به وخفي على كثير من الناس.

والقدرية النفاة زعموا أن العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بقدرهم وإرادتهم، والرب ـ عندهم ـ لا يوصف بالقدرة على مقدور العبد، ولا تدخل أفعالهم تحت قدرته.

وهؤلاء القدرية فرطوا غاية التفريط في حق الله تعالى فيما يجب له من كمال القدرة وعموم الملك، حيث نفوا أن يكون الله تعالى خالقاً لأفعال عباده، فأثبتوا خالقاً غيره مستقلاً بالخلق دون الله سبحانه وتعالى[1].

والمعتزلة من القدرية وإن أثبتوا مرتبة العلم والكتابة إلا أنهم نازعوا في مرتبة المشيئة والخلق، فقد أخرجوا أفعال العباد من عموم قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، فجعلوا هذه الآية مراداً بها خلق السماوات والأرض والليل والنهار والجن والإنس، وما أشبه ذلك، وأخرجوا من عموم الآية أفعال العباد من الطاعات والمعاصي[2].

ومنشأ شبهتهم في ذلك ما يقع من المعاصي والفساد، فزعموا أن الله

---

(١) انظر: شفاء العليل ص ١١٢، ١١٣، لوامع الأنوار البهية ص ٣٠٢.

(٢) انظر: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، للشريف المرتضى ص ٢٢٥، ٢٢٦، ضمن رسائل العدل والتوحيد، متشابه القرآن ص ٢٥١ ـ ٢٥٤، ٥٢٨، ٦٣٥.

تعالى لا يمكن أن يريد هذه الأشياء ولا يخلقها؛ لأنها قبيحة وغير متقنة، وقد أخبر تعالى أن خلقه حسن ومتقن، كما قال سبحانه: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [سورة السجدة: ٧]، وقال: ﴿صُنۡعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتۡقَنَ كُلَّ شَىۡءٍ﴾ [سورة النمل: ٨٨]، وقالوا: لما كان الكفر والفساد غير حسن ولا متقن ولا حق ولا عدل، علمنا أنه ليس من خلق الله وصنعه، وأنه من عمل الكافرين والمفسدين.

وقالوا: ومعنى قوله: (خالق كل شيء) أي: مما خلقه، لا مما فعله عباده ولو كانت أعمال العباد خلق الله لكانت كلها حسنة؛ لقوله: (الذي أحسن كل شيء خلقه)، وعليه فيجب أن يكون الشرك حسناً، وكذلك الظلم والكذب والفجور والفسوق ونحو ذلك[1].

ومن شبههم في ذلك أيضاً: أنه لو كان الله مريداً وخالقاً خلاف ما يأمر به لكان ذلك سفهاً، ولو كان الكفر مراداً لله لكان فعله موافقة لمراد الله، فيكون طاعة مثاباً به، ولو كان الكفر مراداً لله تعالى لكان واقعاً بقضائه، والرضا بالقضاء واجب، فكان الرضا بالكفر واجباً، واللازم باطل؛ لأن الرضا بالكفر كفر[2].

ولذلك فقد جهد المعتزلة في تأويل كل النصوص التي تعارض مذهبهم ورأيهم في القدر كالنصوص التي تصرح بأن الله هدى وأضل وطبع وختم، ونحو ذلك مما فيه خلق الله لأفعال العباد.

---

(١) انظر: إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص٢٢٦، ٢٢٧، ضمن رسائل العدل والتوحيد، متشابه القرآن ص ٢٥٤.

(٢) انظر: المواقف ص ٣٢١، ٣٢٢.

وقد قسموا أنواع الهداية الواردة في النصوص الشرعية إلى أربعة أقسام، واستدلوا لها وقرروها كما يلي:

١ ـ هداية الدلالة والبيان، وهذه عامة في كل مكلف، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ﴾ [سورة الإنسان: ٣].

٢ ـ هداية بمعنى زيادة الهدى، ويخص بذلك تعالى من قد اهتدى وآمن، وهي ما يفعله تعالى من الألطاف والتأييد والدواعي الباعثة لفعل الطاعة وسلوك طريقها، كما قال تعالى: ﴿وَيَزِيدُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ هُدًى﴾ [سورة مريم: ٧٦].

٣ ـ هداية بمعنى الثواب؛ لأنه تعالى المختص بأن يثيب دون غيره، وذلك مما يختص به المؤمن، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَٰلَهُمْ ۝ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ ۝﴾ [سورة محمد: ٤، ٥].

٤ ـ هداية بمعنى الأخذ بهم في طريق الفوز والنجاة، وذلك أيضاً مما يختص به المؤمن، كما قال تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝﴾ [سورة الفاتحة: ٦]، على أحد التأويلين، أي: اسلك بنا طريق الجنة، وقال في طريق الجحيم على جهة التشبيه: ﴿فَٱهْدُوهُمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْجَحِيمِ ۝﴾ [سورة الصافات: ٢٣].

وبعضهم يزيد هداية التقدير والدلالة العامة للخلق، كما في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۝ وَٱلَّذِى قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۝﴾ [سورة الأعلى: ٢، ٣][1].

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٦١ ـ ٦٥، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٢٩٩، ٣٠٠، وانظر: إنقاذ البشر ص ٢٣٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

ويلاحظ في هذه الأقسام التي ذكروها أنها كلها ليس فيها ذكر ولا إشارة إلى هداية التوفيق والإلهام، وخلق الإيمان والهداية في قلب العبد، وقد نفوا هذا النوع من الهداية صريحاً، وتأولوا النصوص الواردة في ذلك على أحد المعاني التي يثبتونها، وقد قال القاضي عبد الجبار: «فأما إضافة الهدى بمعنى خلق الإيمان والطاعة فغير موجود في اللغة، ولا في الكتاب، وإنما يوصف المؤمن بأنه قد اهتدى، ويوصف تعالى من حيث دله وسهل سبيله إليه بأنه قد هداه»[1].

وكما أولوا هداية الله تعالى لعباده المؤمنين وهي توفيقهم للإيمان، فقد أولوا كذلك ما ورد في النصوص من إضلال الله تعالى لبعض خلقه، وفسروا ذلك بأحد معان خمسة، وهي:

١ ــ وجود العبد ضالاً، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [سورة الزمر: ٢٣].

٢ ــ العقوبة، كما في قوله تعالى: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [سورة إبراهيم: ٢٧].

٣ ــ الحكم والتسمية والشهادة، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [سورة الزمر: ٢٣].

٤ ــ الإضلال عن زيادة الهدى، كقوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥]، أي: يضله عن الزيادات المؤدية إلى شرح الصدر.

(١) متشابه القرآن ص ٦٥.

٥ ـ الذهاب بهم عن طريق الجنة إلى طريق النار، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴿٢٣﴾ ﴾ [سورة الزمر: ٢٣][1].

ويلاحظ في هذه المعاني التي ذكروها للإضلال أنهم لم يجعلوا من بينها خلق الله وإرادته لذلك، بل صرحوا بأن ذلك لا يجوز عليه سبحانه، وعللوا ذلك بأن الله تعالى قد أضاف الإضلال إلى الكفار والشياطين، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَضَلَّ فِرْعَوْنُ قَوْمَهُ وَمَا هَدَىٰ ﴿٧٩﴾ ﴾ [سورة طه: ٧٩]، وقوله تعالى عن الشيطان: ﴿ وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا ﴾ [سورة يس: ٦٢][2].

وفي هذا المعنى يقول الشريف المرتضى المعتزلي في معرض تقريره لمذهبهم ورده على من خالفهم:

«وكل إضلال أضل الله به العباد، فإنما هو عقوبة لهم على كفرهم وفسقهم، وأما من خالفنا فزعموا أن الله تعالى يبتدىء كثيراً من عباده بالإضلال عن الحق ابتداء من غير عمل. . .»[3].

وقال القاضي عبد الجبار بعد أن ذكر بعض المعاني السابقة في تفسير الإضلال:

«فعلى هذه الوجوه يجوز أن ينسب الضلال إليه تعالى، فأما بمعنى خلق نفس الكفر فيهم. . . فذلك مما لا يجوز عليه تعالى، وقد وصف به

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٦٥ ـ ٦٧، الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، إنقاذ البشر ص ٢٣١، ضمن رسائل العدل والتوحيد، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٣٠١.

(٢) انظر: متشابه القرآن ص ٦٧، الحاكم الجشمي ص ٣٠١.

(٣) إنقاذ البشر ص ٢٣٢، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

الشيطان وذمه بذلك، فقال: ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنكُمْ جِبِلًّا كَثِيرًا﴾ [سورة يس: ٦٢]...»[١].

كما أوّلوا الآيات التي فيها ذكر الطبع والختم على القلوب، وجعل الأكنة عليها ونحو ذلك، بما يلي:

١ ـ تسميتها بذلك.

٢ ـ وسمها بسمة تعرفها الملائكة، فتميز بها الكافر من المؤمن.

٣ ـ الحكم والشهادة عليهم بذلك[٢].

ذكر بعض الآيات التي أولها القدرية النفاة:

لقد أوّل القدرية النفاة، وهم المعتزلة ومن وافقهم، أولوا جميع الآيات التي تثبت وتبين خلق الله لأفعال عباده من الهدى والضلال وغير ذلك.

وسأذكر فيما يلي أمثلة لذلك، مبيناً ما سطروه في تأويلها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [سورة السجدة: ١٣].

قالوا في تأويلها: لو شئنا لأجبرناهم على الإيمان، ولكن هذا لم يحصل؛ لأنه لو حصل لزال التكليف، فلم يشأ الله ذلك، بل شاء أن يطيعوا على وجه التطوع والإيثار، لا على وجه الإجبار والاضطرار[٣].

---

(١) متشابه القرآن ص ٦٧.

(٢) انظر: الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، متشابه القرآن ص ٥١، ٥٢، ٢١١، المواقف للإيجي ص ٣١٩.

(٣) انظر: الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، إنقاذ البشر للشريف المرتضى ص ٢٣٧، ٢٣٨، ضمن رسائل العدل والتوحيد، متشابه القرآن ص ٣٧١، ٥٦١، الحاكم الجشمي ص ٢٩٧.

ومثل ذلك تأويلهم قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ﴾ [سورة الأنعام: ٣٥]، قالوا: أي يأتيهم بآية ملجئة[1].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [سورة الأنعام: ٨٨].

قالوا في تأويلها: أي يدل بأدلته الدالة على طاعته وعبادته، أو بمعنى أنه يريد به الفوز والنجاة[2].

٣ ـ قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [سورة الحج: ١٦].

قالوا في تأويلها كما ذكره القاضي عبد الجبار:

«إن المراد: يكلف من يريد؛ لأن في الناس من لا يبلغه حد التكليف، أو يحتمل أن يريد الهداية إلى الثواب؛ لأنها خاصة في المطيعين دون العصاة»[3].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة القصص: ٥٦].

قالوا في تأويلها: إن الله قادر على أن يدخل في الإيمان من يشاء، بالإجبار والاضطرار، وأن معناها: ولكن الله يحكم لمن يشاء، ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾﴾ [سورة النحل: ١٢٥]، أي: من علم منه أن باطنه كظاهره، فذلك المهتدي عنده[4].

---

(١) انظر: الكشاف للزمخشري ٢/١٦.

(٢) انظر: متشابه القرآن ص ٢٥١.

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار ص ٢٧١.

(٤) انظر: الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، ١٨٣، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٣٠١.

٥ ــ قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥].

قالوا في تأويل الهدى في الآية: أي زيادات الهدى، أو الهداية إلى الثواب في الآخرة جزاء له على إيمانه، أو بمعنى يلطف به، وشرح الصدر للإسلام هو الترغيب به بزيادات الهدى، وهي الأدلة المحببة للدخول فيه.

كما قالوا في تأويل الإضلال في الآية بأنه الضلال عن الثواب في الآخرة أو الضلال والذهاب به عن زيادة الهدى، أو بمعنى أن يخذله ويخليه وشأنه، كما فسروا إضلاله إياه كذلك بتسميته إياه ضالاً، وحكمه عليه بما كان منه من الضلال، فيجعل صدره ضيقاً حرجاً بما يسمعه من الوعيد على ضلاله في آي القرآن، وعلى ألسنه الرسل من لعنه والبراءة منه، فيضيق صدره لذلك، أو أنه يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق، ويفسد فلا يدخله الإيمان[1].

٦ ــ قوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ۝٣٦ وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِن مُّضِلٍّ﴾ [سورة الزمر: ٣٦، ٣٧].

قالوا في تأويلها: أي من يجده ضالاً فما له من هاد، ما لم يهتد بنفسه.

وقيل: من يضلل الله عن طريق الجنة والثواب لا يهديه إليها أحد.

وقيل: من يحكم بضلاله ويصفه بأنه ضال لا يصفه أحد بأنه هاد.

(١) انظر: الانتصار لابن خياط ص ١٨٢، متشابه القرآن ص ٢٦٢ ــ ٢٦٥، تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٣٧، الكشاف ٢/ ٤٩.

وكذلك من اهتدى بهدى الله تعالى لا يضله أحد، أو من حكم تعالى بهداه أو الأخذ به إلى طريق الجنة والثواب لا يضله عن ذلك أحد[1].

٧ ـ قوله تعالى: ﴿مَن يَشَإِ ٱللَّهُ يُضۡلِلۡهُ﴾ [سورة الأنعام: ٣٩].

قال الزمخشري في تأويله: «أي: يخذله ويخله وضلاله»[2].

٨ ـ قوله تعالى: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾ [سورة النحل: ٩٣].

قالوا في تأويلها: أي: يضل من يشاء بأن يعاقبه ويهلكه جزاء على كفره، ويهدي من يشاء إلى الثواب وطريق الجنة، جزاء له على إيمانه.

وقيل: معناه: يخذل من علم أنه يختار الكفر ويصمم عليه، ويلطف بمن علم أنه يختار الإيمان[3].

٩ ـ قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ [سورة البقرة: ٧].

أنكروا حقيقة معناها، حتى قال الزمخشري:

«لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز»[4].

وقال: «وأما إسناد الختم إلى الله عز وجل، فلينبه على أن هذه الصفة

---

(١) انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٣٠١، متشابه القرآن ص ٤٤١، ٤٤٢، ٥٩٥.

(٢) الكشاف للزمخشري ٢/١٧.

(٣) انظر: متشابه القرآن ص ٤١٣، ٦٠٦، الكشاف ٢/٤٢٦.

(٤) الكشاف ١/١٥٥.

في فرط تمكنها وثبات قدمها كالشيء الخلقي غير العرض... وليس له عز وجل فعل في تجافيها عن الحق ونبوها عن قبوله، وهو متعال عن ذلك... ويجوز أن يستعار الإسناد في نفسه من غير الله لله، فيكون الختم مسنداً إلى اسم الله على سبيل المجاز، وهو لغيره حقيقة... فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة، أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكّنه أسند إليه الختم، كما يسند الفعل إلى المسبب»[(١)].

كما حمل بعضهم الختم في الآية على معنى:

ـ أنه جعل سمة وعلامة على تلك القلوب بأنها لا تؤمن أبداً؛ لتعرف الملائكة حالهم عقوبة لهم، وهذا الختم لا يمنع الإيمان، ولا يسلب القدرة عليه التي أعطاها الله تعالى لجميع المكلفين، وشبهوا ذلك بمن أغلق الباب عليه، فإنه لا يوصف بالمنع إذا أمكنه فتحه والتصرف بالخروج، ومثله الختم على الكتاب، فإنه لا يوصف بأنه مانع من قراءته؛ لأنه يمكن أن يفك ويقرأ[(٢)].

قال القاضي عبد الجبار:

«ولو كان الختم منعاً لما جاز أن يذم تعالى الكفار الذين وصف بأنه ختم على قلوبهم، ولما جاز أن يقول: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝﴾ [سورة البقرة: ٧]، لأنه إن كان تعالى منعهم عن الخروج من الكفر وأوجد ذلك فيهم، حتى لا يصح منهم الانفكاك فكيف يحسن أن يعذبهم؟ ولئن جاز ذلك

---

(١) الكشاف ١/١٥٨ ـ ١٦٢ باختصار.

(٢) انظر: متشابه القرآن ص ٥١، ٥٢، ٢١١، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٢٩٨.

ليجوزن أن يعذبهم على طولهم ولونهم وصحتهم»[1].

كما ذكروا للآية تأويلات أخر، وهو أنهم لما ألفوا الكفر والعناد واعتادوا التكذيب، ولم يصغوا إلى الحق، ولم يفكروا في العواقب، خلاهم واختيارهم، وخذلهم، وحكم عليهم، وسماهم وشهد عليهم، وعبر عن ذلك بالختم والطبع ونحو ذلك[2].

١٠ ــ قوله تعالى عن نبيه نوح: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [سورة هود: ٣٤].

وقد أولوها عدة تأويلات فقالوا:

الآية تتعلق بأنه كان في قوم نوح طائفة تقول بالجبر، وبأنه تعالى يريد الفساد، فخاطبهم منبهاً لهم على بطلان قولهم، فقال: ولا ينفعكم نصحي فيما أدعوكم إليه وأنبهكم عليه، إن كان الأمر كما ذكرتم من أنه تعالى المريد لفسادكم، ويخلق الكفر فيكم.

وقيل: إنما أراد أن يؤكد توبيخهم على كفرهم وتمسكهم به، فقال: (ولا ينفعكم نصحي) فيما أدعوكم إليه، والله تعالى قد أراد أن يحرمكم الثواب، وينزل بكم العقاب، إلا أن تتلافوا بالتوبة.

وقيل: إن المراد: إن كان تعالى قد حكم بأنه يريد أن يعاقبهم، فنصحي لا ينفع، من حيث كان المعلوم أنكم تستمرون على المعاصي لسوء

---

(١) متشابه القرآن ص ٥٣.

(٢) انظر: العدل والتوحيد للرسي ص ٢٧٥، ضمن رسائل العدل والتوحيد، الانتصار ص ١٨٢، الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٢٩٨، الكشاف ١/ ١٦٢.

اختياركم[1].

وقال الزمخشري: «إذا عرف الله من الكافر الإصرار فخلاه وشأنه، ولم يلجئه سمي ذلك إغواء وإضلالاً...

ومعناه: أنكم إذا كنتم من التصميم على الكفر بالمنزلة التي لا تنفعكم نصائح الله ومواعظه وسائر ألطافه كيف ينفعكم نصحي»[2].

ردّ تأويلات الجبرية والقدرية للنصوص:

بعد أن عرفنا ـ بإجمال ـ مذهب أهل الضلال في باب القدر من الجبرية والقدرية، وشبه كل فريق وما تعلقوا به من المتشابه من النصوص الشرعية، وما أولوه منها مما يعارض مذهبهم... ـ بعد هذا ـ يمكن أن يقال بأن كل فريق معه حق وباطل، والعدل قبول ما مع كل فريق من الحق، والاعتراف به، ورد ما معه من الباطل ودفعه.

ـ فمذهب الجبرية فيه من الحق أن الله خالق كل شيء، ولا يخرج شيء في الوجود عن قدرته ومشيئته، وكل أدلتهم في هذا الباب يمكن قصرها على هذا المعنى.

وعندهم من الباطل ما زعموه بأن العبد ليس له قدرة، ولا مشيئة ولا اختيار، فلا يمكن أن يقيموا دليلاً صحيحاً على هذا الزعم.

ـ وأما القدرية النفاة، فعندهم من الحق أن العبد له قدرة ومشيئة واختيار، وأن ما قام به من أفعال ينسب إليه حقيقة، وعندهم من الباطل ما زعموه من أن الله ليس قادراً على أفعالهم، ولا خالقاً لها.

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ٣٧٩، ٣٨٠.

(٢) الكشاف ٢/٢٦٧.

ويمكن أن يرد على كل فريق بأدلة ما مع الآخر من الحق، ويكون الصواب من مجموع ما مع الفريقين من الحق.

يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ :

«وأرباب هذه المذاهب مع كل طائفة منهم خطأ وصواب، وبعضهم أقرب إلى الخطأ، وأدلة كل منهم وحججه إنما تنهض على بطلان خطأ الطائفة الأخرى، لا على إبطال ما أصابوا فيه.

فكل دليل صحيح للجبرية إنما يدل على إثبات قدرة الرب تعالى ومشيئته، وأنه لا خالق غيره، وأنه على كل شيء قدير، لا يستثنى من هذا العموم فرد واحد من أفراد الممكنات، وهذا حق، ولكن ليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون العبد قادراً مريداً فاعلاً بمشيئته وقدرته، وأنه هو الفاعل حقيقة، وأفعاله قائمة به، وأنها فعل له لا لله، وأنها قائمة به لا بالله.

وكل دليل صحيح يقيمة القدرية فإنما يدل على أن أفعال العباد فعل لهم، قائم بهم، واقع بقدرتهم ومشيئتهم وإرادتهم، وأنهم مختارون لها غير مضطرين ولا مجبورين، وليس معهم دليل صحيح ينفي أن يكون الله سبحانه قادراً على أفعالهم، وهو الذي جعلهم فاعلين»[1].

ــ ومن أهم المسائل في هذا الباب، والتي بسبب عدم فهمها ضل من ضل في عقيدة القدر، والتي بفهمها تزول كثير من الإشكالات، وبمعرفتها يحصل الجمع بين الأدلة، ويرتفع ما يتوهم من تناقض واختلاف بين نصوص الشرع، هذه المسألة هي التفريق بين الإرادة من جهة، والمحبة والرضى من جهة أخرى، ومعرفة نوعي الإرادة في كتاب الله تعالى.

---

(١) شفاء العليل ص ١١٣.

فالجبرية من الجهمية ومن تبعهم من الأشاعرة، وكذلك القدرية النفاة من المعتزلة ومن وافقهم كلهم قد سوى بين الإرادة والمحبة والرضى، وقالوا إنها بمعنى واحد.

ثم اختلفوا وتباينت نظرتهم:

فقالت الجبرية من الجهمية ومن اتبعها من الأشعرية: قد علم أن الله خالق كل شيء ولا يكون خالقاً إلا بقدرته ومشيئته، وما شاءه وأراده فهو يحبه ويرضاه، فهو محب راض بكل حادث، وقالوا: كل ما في الوجود من كفر وفسوق وعصيان، فإن الله راض به، محب له، كما هو مريد له[1].

وعلى أنه لا فرق بين الإرادة والمشيئة والمحبة والرضى أكثر الأشاعرة، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام[2]، ويمكن أن يفهم ذلك من كلام أبي الحسن الأشعري نفسه[3]، وقد صرح بذلك الباقلاني وغيره[4]، بل قال الجويني:

«ومن حققه من أئمتنا لم يكع[5] عن تهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضى، والرب تعالى يحب الكفر ويرضاه كفراً

(١) انظر: رسالة الاحتجاج بالقدر ٨/ ٣٤٠، ٣٤١، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٤، ٤٧٥.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٤٧٥.

(٣) انظر: الإبانة للأشعري ص ٥٠ ــ ٥٥.

(٤) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٤٤، ولباب العقول للمكلاتي ص ٢٨٨.

(٥) يكع: أي: يجبن. انظر: الصحاح ٣/ ١٢٧٧.

معاقباً عليه»[1].

وغلاة الجبرية يزعمون أن كل ما وقع في الوجود من الكفر والمعاصي فالله يحبه ويرضاه، وما لم يقع من الطاعات وغيرها فالله لا يحبه ولا يرضاه، ولذا فإن هؤلاء قد يتبعون من غلب من الكفار أو المسلمين، لأن من غلب كان القدر معه، ومن غلب فالله يحبه ويرضى عنه[2].

وأما القدرية النفاة من المعتزلة ومن تبعهم فقالوا:

قد علم أن الله يحب الإيمان والعمل الصالح، ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر، ويكره الكفر والفسوق والعصيان، قالوا: فيلزم من ذلك أن يكون كل ما في الوجود من المعاصي واقعاً بدون مشيئته وإرادته، كما هو واقع على خلاف أمره ومحبته ورضاه، فالإرادة عند هؤلاء مساوية للأمر، فكل ما أراده الله ــ عندهم ــ فقد أمر به[3].

يقول القاضي عبد الجبار تعليقاً على قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر: ٧].

«يدل على أنه تعالى لا يريد المعاصي؛ لأن الرضا يرجع في المعنى إلى الإرادة، فلو كان مريداً للكفر كما قاله القوم لوجب إذا وقع أن يكون راضياً به؛ لأن المريد لا يصح أن يريد من غيره أمراً فيقع ذلك الأمر على ما أراده إلا ويجب أن يكون راضياً به»[4].

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٢٣٩.

(٢) انظر: رسالة الاحتجاج بالقدر ٨/ ٣٤٩، ٣٥٠، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: رسالة الاحتجاج بالقدر ٨/ ٣٤٠.

(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٦١.

ويقول الشريف المرتضى:

«ولو جاز أن يريد الظلم وهو يقول: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٨﴾ [سورة آل عمران: ١٠٨] لجاز أن يرضى بالكفر، ويحب الفساد، ويأمر بالفحشاء، مع هذه الآيات... ومما يدل على أن الله تعالى لم يرد الكفر والفجور أنا وجدنا المريد لشتمه سفيهاً غير حكيم، فلما كان الله أحكم الحاكمين علمنا أنه لا يريد شتمه، ولا سوء الثناء عليه.

وأيضاً فإن الكفار إذا فعلوا ما أراد من الكفر كانوا محسنين؛ لأن من فعل ما أراد الله تعالى فقد أحسن، فلما لم يجز أن يكون الكافر محسناً في شتمه لله ومعصيته له علمنا أنه لم يفعل ما أراد الله.

وأيضاً فإنه لو جاز أن يريد الكفر به، ويكون بذلك ممدوحاً لجاز أن يحب الكفر ويرضى به، ويكون بذلك حكيماً ممدوحاً، فلما لم يجز أن يرضى بالكفر ولا يحبه لم يجز أن يريده...»[1].

فمنشأ ضلال هؤلاء حيث سووا بين الأمر والمحبة والرضا، وبين الإرادة والمشيئة، فكل ما أمر به فقد رضيه، وكل ما أراده فقد أمر به وأحبه.

ـ والقول الفصل في هذه المسألة والذي تزول به كثير من الإشكالات في هذا الباب، ويتميز به ما مع كل طائفة من حق وباطل، بأن يقال:

الإرادة في كتاب الله نوعان:

ـ **أحدهما**: الإرادة الكونية، وهذه الإرادة مستلزمة للوقوع، وهي بمعنى المشيئة العامة الشاملة لكل ما يقع في هذا الكون من خير وشر، وهي

---

(١) إنقاذ البشر من الجبر والقدر ص ٢٣٥، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

التي يقال فيها: ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادة هي المذكورة في مثل قوله تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [سورة الأنعام: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [سورة هود: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴿٢٥٣﴾﴾ [سورة البقرة: ٢٥٣].

ـ **وأما النوع الثاني**: فهو الإرادة الدينية الشرعية، وهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد، بل تستلزم المحبة والرضا، وهي المذكورة في مثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [سورة المائدة: ٦]، وقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ﴿٢٧﴾ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا ﴿٢٨﴾﴾ [سورة النساء: ٢٦ ـ ٢٨][1].

وكما أن إرادته ـ سبحانه وتعالى ـ نوعان، فكذلك أمره سبحانه وتعالى نوعان:

---

(١) انظر: رسالة مراتب الإرادة ١٨٨/٨ ضمن مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى ٤٤٠/٨، ٤٤١، ٤٧٦، ٤٧٧، ٦٢/١٧ ـ ٦٤، لوامع الأنوار البهية ٣٣٨/١، ٣٣٩، موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص ١٣٩٢، ١٣٩٣، للدكتور عبد الرحمن المحمود.

١ ــ أمر كوني قدري.

٢ ــ أمر ديني شرعي.

فمشيئته سبحانه متعلقة بخلقه، وكذلك تتعلق بما يحبه وبما يكرهه، فكل ذلك داخل تحت مشيئته، كما خلق إبليس والكفار والأعيان والأفعال المسخوطة له، وهو يبغضها، فمشيئته سبحانه شاملة لذلك كله.

وأما محبته ورضاه فمتعلقة بأمره الديني، وشرعه الذي شرعه على ألسنة رسله[١].

فأمره الكوني متعلق بمشيئته وإرادته الكونية المستلزمة للوقوع دون المحبة والرضا.

وأمره الديني متعلق بإرادته الدينية الشرعية المستلزمة للمحبة والرضا دون الوقوع.

وعلى هذا، فقد يأمر ويريد سبحانه وتعالى كوناً ما لا يأمر به ولا يريده شرعاً، فيقع ما لا يحبه ولا يرضاه، وكذلك قد يأمر ويريد ديناً ما لا يأمر به ولا يريده كوناً، فلا يقع ما يحبه ويرضاه.

ــ ويمكن تقسيم الأشياء باعتبار تعلق الإرادتين بها من عدمه إلى أربعة أقسام:

ــ **أحدها**: ما تعلقت به الإرادتان، وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فهذه مرادة ديناً وشرعاً؛ لأنها محبوبة ومرضية، ومرادة كوناً وقدراً؛ لوقوعها ولولا ذلك لما كانت.

---

(١) انظر: شفاء العليل ص ١٠٥، ١٠٦.

ـ **الثاني**: ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط، وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة، مما لم يقع، كإيمان أبي جهل وسائر الكفار، فهذه مرادة ديناً، لأنها من الأعمال الصالحة التي يحبها الله ويرضاها، وليست مرادة كوناً؛ لأنها لم تقع.

ـ **الثالث**: ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما وقع من المعاصي، فهذه مرادة كوناً، لأنها وقعت، وغير مرادة ديناً وشرعاً؛ لأن الله لم يأمر بها ولم يرضها ولم يحبها.

ـ **الرابع**: ما لم تتعلق به لا الإرادة الكونية ولا الشرعية، فهذا ما لم يكن ولم يقع من أنواع المعاصي[1].

وبهذا يتبين لنا أن لفظ الإرادة ينقسم إلى إرادة كونية، فتكون هي المشيئة، وإرادة دينية فتكون هي المحبة.

يقول ابن القيم رحمه الله:

«إذا عرفت هذا، فقوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ [سورة الزمر: ٧]، وقوله: ﴿لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [سورة البقرة: ٢٠٥]، وقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥]، لا يناقض نصوص القدر والمشيئة العامة الدالة على وقوع ذلك بمشيئته وقضاه وقدره، فإن المحبة غير المشيئة، والأمر غير الخلق، ونظير هذا لفظ الأمر، فإنه نوعان: أمر تكوين، وأمر تشريع، والثاني قد يعصى ويخالف، بخلاف الأول...»[2].

---

(١) انظر هذه التقسيمات الأربع في مراتب الإرادة ٨/ ١٨٩ ضمن مجموع الفتاوى، شفاء العليل ص ١٠٦، ٥٨٥.

(٢) شفاء العليل ص ١٠٦.

ـ ومما ينبغي أن يعلم أن الانقسام إلى كوني وشرعي ليس خاصاً بالإرادة والأمر فحسب، بل هذا التقسيم ينسحب على غيرهما في ألفاظ كثيرة واردة في الشرع، كالقضاء، والحكم، والإذن، والكتابة، والجعل، والكلمات، والبعث، والإرسال، والتحريم، وغيرها[1].

وبعد هذه المقدمة الإجمالية في الرد على الفريقين أرى من المناسب تناول كل فريق على حدة، والرد على شيء من شبهه بإيجاز.

الرد على الجبرية:

عرفنا أن الجبرية أثبتوا مشيئة الله العامة، وخلقه الشامل، واستدلوا على ذلك بكثير من نصوص الشرع، وهذا حق، ولكنهم أخطأوا في جانبين:

ـ أحدهما: زعمهم أن كل ما قدره الله وأراده فإنه يحبه ويرضاه، وهذا الخطأ سبق الرد عليه وبيان الصواب في ذلك.

ـ الثاني: أنهم سلبوا العبد قدرته ومشيئته واختياره، وهذا الزعم في الحقيقة مخالف للشرع والعقل والحس.

فالأدلة الشرعية متظافرة في نسبة أفعال العباد إليهم، وأن العبد يمدح أو يذم على ما يصدر عنه من أفعال ممدوحة أو مذمومة، وليس لأحد أن يفعل المعاصي ويحتج بأنه مسلوب القدرة والاختيار، وأنه فعل ما فعل مجبراً دون إرادة منه.

يقول ابن الوزير اليماني[2]:

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٥٨ ـ ٦١، شفاء العليل ص ٥٨٥ ـ ٥٩١.

(٢) محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الصنعاني، المعروف بابن الوزير، أبو =

«وقد تتبعت القرآن والسنة النبوية والآثار الصحابية، فلم أجد لما ادعوه في ذلك أصلاً، بل وجدت النصوص في جميع هذه الأصول رادة لهذه البدعة»[1].

ثم ذكر كثيراً من الآيات والأحاديث والآثار الدالة على أن العباد هم الفاعلون حقيقة، فالنصوص الشرعية متواترة في بيان أن للعبد قدرة ومشيئة، كما قال تعالى: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾﴾ [سورة التكوير: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ ٱلْكِتَٰبَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ٧٩]، وقال تعالى: ﴿ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ أَيْنَ مَا ثُقِفُوٓاْ إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [سورة آل عمران: ١١٢]، وقال تعالى: ﴿مَّنْ عَمِلَ صَٰلِحًا فَلِنَفْسِهِۦ وَمَنْ أَسَآءَ فَعَلَيْهَا﴾ [سورة فصلت: ٤٦]، وغير ذلك من الآيات.

وكما أن هذا المذهب النافي لقدرة العبد واختياره مخالف للشرع فهو مخالف للحس كذلك، فإن الشخص السوي يشعر ويعلم بأن له قدرة واختياراً، ويفرق بين أفعاله التي يفعلها باختياره كصلاته ومشيه ونحو ذلك، وبين ما يصدر عنه من أفعال لا قدرة له فيها، ولا اختيار، كحركة يد المرتعش، ونبضات القلب.

فالجبر الذي أنكره سلف الأمة وعلماء السنة هو أن يكون الفعل صادراً عن الشيء من غير إرادة ولا مشيئة ولا اختيار، مثل حركة الأشجار بهبوب

= عبد الله، متكلم ناظم، من أهل اليمن، له عدة مؤلفات، توفي سنة ٨٤٠هـ.
انظر ترجمته في: إيضاح المكنون ١/ ١٥٢، هدية العارفين ٢/ ١٩٠، ١٩١، الأعلام ٦/ ١٩١، معجم المؤلفين ٨/ ٢١٠، ٢١١.

(١) إيثار الحق على الخلق ص ٣٣٠.

الريح، وحركة المحموم والمرتعش، فإن كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قيام الإنسان وقعوده وصلاته وجهاده وزناه وسرقته، وبين انتفاض المحموم، ونعلم أن الأول قادر على الفعل، مريد له، مختار، وأن الثاني غير قادر عليه، ولا مريد له، ولا مختار، والجبرية جعلوا جميع أفعال العباد من قسم الاضطرار، وهو قول ظاهر الفساد، إذ إن كل شخص يفرق بين فعله الاضطراري، وفعله الاختياري[(١)].

وأما مذهب الأشاعرة في ذلك، وقولهم بالكسب، فهذا المذهب في الحقيقة يرجع إلى الجبر، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فهم فسروا الكسب بأنه عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، من غير أن يكون لها أثر فيه، وعليه فما دام العبد ليس بفاعل ولا له قدرة مؤثرة في الفعل، فالزعم بأنه كاسب وتسمية فعله كسباً لا حقيقة له، فإنه لا يمكن أن يوجد فرق بين الفعل الذي نفي عن العبد والكسب الذي أثبت له[(٢)].

ثم إنه «من المستقر في فطر الناس أن من فعل العدل هو عادل، ومن فعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب، فإذا لم يكن العبد فاعلاً لكذبه وظلمه وعدله، بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون هو المتصف بالكذب والظلم»[(٣)]، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فالأشاعرة لم يجعلوا العبد فاعلاً حقيقة، بل جعلوا ما يصدر عنه من أفعال حاصلاً بالقدرة القديمة عند الاقتران بالقدرة الحادثة، دون أن يكون

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٣٩٣، ٣٩٤، ٤٦٣، شفاء العليل ص ٣١٢، ٣١٣.

(٢) انظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ص ١٤١٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٨/ ١١٩، ١٢٠.

للعبد أي تأثير في الفعل، والظاهر أن الذي حملهم على ذلك هو عدم تصورهم للجمع بين كون الله خالقاً لأفعال العباد، وكون العباد فاعلين حقيقة، وقد أوضح هذا الأمر شيخ الإسلام وأزال ما فيه من اشتباه فقال:

«قول القائل: هذا فعل هذا، وفعل هذا... لفظ فيه إجمال، فإنه تارة يراد بالفعل نفس الفعل، وتارة يراد به مسمى المصدر ـ أي المفعول ـ فيقول: فعلت هذا أفعله فعلاً، وعملت هذا أعمله عملاً، فإذا أريد بالعمل نفس الفعل الذي هو مسمى المصدر، كصلاة الإنسان وصيامه ونحو ذلك، فالعمل هنا هو المعمول، وقد اتحد هنا مسمى المصدر والفعل، وإذا أريد بذلك ما يحصل بعمله كنساجة الثوب، وبناء الدار، ونحو ذلك، فالعمل هنا غير المعمول، قال تعالى: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ وَجِفَانٍ كَٱلْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَٰتٍ﴾ [سورة سبأ: ١٣]، فجعل هذه المصنوعات معمولة للجن...

والمقصود هنا أن القائل إذا قال هذه التصرفات فعل الله أو فعل العبد، فإن أراد بذلك أنها فعل الله بمعنى المصدر فهذا باطل باتفاق المسلمين، وبصريح العقل، ولكن من قال: هي فعل الله، وأراد به أنها مفعولة مخلوقة لله كسائر المخلوقات فهذا حق...»[1].

وهنا مسألة مهمة جداً، وهي مدى تأثير قدرة العبد في حصول الفعل؟

فالأشاعرة ـ كما سبق ـ يرون ألا تأثير لقدرة العبد في حصول الفعل أصلاً، ومثلهم وأولى منهم الجبرية، وفي المقابل فإن القدرية النفاة من المعتزلة ونحوهم يرون أن العبد يخلق فعل نفسه.

---

(١) أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٨/ ١٢١، ١٢٢.

والصواب في هذه المسألة التفصيل:

فإن أريد بالتأثير كون المؤثر مستقلاً بالأثر من غير مشارك معاون، ولا معاوق مانع، فهذا التأثير ممنوع، فليس شيء من المخلوقات مؤثراً، بل الله وحده خالق كل شيء، لا شريك له، ولا ندّ له.

ومثل ذلك: إذا أريد بالتأثير نوع معاونة، إما في صفة من صفات الفعل، أو في وجه من وجوهه، فهذا باطل أيضاً، إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل.

وأما إن أريد بالتأثير وجود شرط الحادث، أو سبب يتوقف حدوث الحادث به على سبب آخر، وانتفاء موانع ــ وكل ذلك بخلق الله تعالى ــ فهذا حق، وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار، فإن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً، وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً[1].

يوضحه أن تأثير جميع الأسباب في مسبباتها كائن بقدرة الله ومشيئته.

وعلى هذا فإضافة الفعل إلى العبد هي من باب إضافة المسبب إلى سببه، وإضافته إلى الله من باب إضافة المخلوق إلى الخالق.

يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ :

«الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً وتكويناً، كما وقعت سائر المخلوقات

---

(١) انظر هذا التفصيل في معنى التأثير، في: أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٨/ ١٣٤ ــ ١٣٥، ضمن مجموع الفتاوى، ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٨٩، ٣٩٠.

بقدرته وتكوينه، وبقدرة العبد سبباً ومباشرة، والله خلق الفعل، والعبد فعله وباشره، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته»[1].

وأما استدلالهم بالآيات التي قد يفهم من ظاهرها سلب العبد قدرته واختياره وأن الفاعل هو الله وحده، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، وقوله: ﴿أَمۡ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلۡقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلۡخَلۡقُ عَلَيۡهِمۡۚ﴾ [سورة الرعد: ١٦]، ونحو ذلك من الآيات... فيقال فيه: نعم إن ظاهر قوله تعالى: (الله خالق كل شيء) أنه سبحانه هو الخالق وحده، وما سواه مخلوق، وهذا حق، فالله سبحانه بذاته وصفاته الخالق، وكل ما عداه فهو مخلوق، ولا يخص شيء من هذا العموم، فتدخل أفعال العباد من جملة المخلوقات، ولكن لا يلزم من قولنا: إن الله خالق أفعال العباد، أن يكون العباد مجبورين ومضطرين على أفعالهم، بل لهم قدرة ومشيئة واختيار، كما جاءت بذلك النصوص الشرعية، وليس في إثبات القدرة والاختيار للعبد جعل خالق مع الله، وإثبات شريك له، بل الله سبحانه هو الخالق، والعباد فاعلون مختارون حقيقة غير خالقين لأفعالهم، ولا مضطرين عليها[2]، وهذا معلوم بالاضطرار حساً وشرعاً.

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿فَلَمۡ تَقۡتُلُوهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمۡۚ وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ﴾ [سورة الأنفال: ١٧]، فليس فيه دليل على قولهم، وذلك أن القتل الذي حصل في وقعة بدر، والتي نزلت فيها هذه الآيات إنما حصل بأمور خارجة عن قدرتهم، مثل إنزال الملائكة، وإلقاء الرعب في

---

(١) شفاء العليل ص ٣١١.

(٢) انظر: شفاء العليل ص ١١٨.

قلوبهم، فقتلهم حاصل بأمر خارق للعادة، ولم ينفرد المسلمون بقتلهم، بل قتلهم الملائكة، فصارت رؤوس المشركين تطير قبل وصول السلاح إليها بالإشارة[1].

وكذلك الرمي، لم يكن في قدرته ﷺ أن التراب يصيب أعينهم كلهم، فهذا الرمي الخارج عن قدرة العباد المعتادة هو الذي نفاه الله عنه، فلم يكن من فعله ﷺ بل من فعل الله، فالرمي يراد به الحذف والطرح، كما يراد به الإيصال والإصابة، فنفى عنه الإيصال والإصابة، بقوله: (وما رميت)، وأثبت له الطرح والحذف بقوله: (إذ رميت)، ثم قال: (ولكن الله رمى) أي: أصاب[2].

يقول الإمام البغوي ـ رحمه الله ـ في هذه الآية:

«ليس في وسع أحد من البشر أن يرمي كفاً من الحصا إلى وجوه جيش فلا يبقى فيهم عين إلا ويصيبها منه شيء، وقيل: معناه: وما بلغت إذ رميت، ولكن الله بلغ»[3].

وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [سورة الواقعة: ٦٤].

فالجواب: أن معنى الآية: أأنتم تنبتونه وتجعلونه زرعاً، أم نحن

(١) انظر: سيرة ابن هشام ١/ ٦٣٣.
(٢) انظر: تفسير ابن جرير ١٣/ ٤٤١ ـ ٤٤٦، مجموع الفتاوى ١٥/ ٤٠، قدرة الرب عزّ وجلّ ٨/ ١٨ ضمن مجموع الفتاوى، شفاء العليل ص ١٣٠، الفصل لابن حزم ٣/ ٧٧.
(٣) معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٢٣٨، وانظر كذلك: تفسير ابن كثير ٣/ ٢٩٥.

المنبتون له، الجاعلون له زرعاً لا أنتم[1].

يقول ابن كثير في تفسير الآية: «(أأنتم تزرعونه) أي: تنبتونه، (أم نحن الزارعون) أي: بل نحن الذين نقره قراره وننبته في الأرض»[2].

فالله سبحانه نفى عنهم قدرتهم على إنبات ما حرثوا، ولهذا أثبت لهم فعل الحرث، الذي هو وضع الحب في باطن الأرض، كما قال في الآية التي قبل هذه الآية: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [سورة الواقعة: ٦٣]، فأثبت لهم فعلاً لقدرتهم عليه، وهو الحرث، ونفى عنهم ما هو خارج عن قدرتهم، وهو الإنبات[3].

وكذلك استدلالهم بنحو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾﴾ [سورة النجم: ٤٣]، ليس فيه دلالة على أن العبد مجبور على فعله، ولا أنه مسلوب القدرة والاختيار، فإن الضحك والبكاء فعلان اختياريان، فهو سبحانه المضحك المبكي حقيقة، والعبد هو الضاحك الباكي حقيقة، وتأويل الآية بخلاف ذلك إخراج للكلام عن ظاهره بغير موجب»[4].

والجواب عن بقية الآيات التي ربما يستدل بها الجبرية ومن قاربهم لا يخرج في الغالب عن نحو الجواب عن الآيات التي سبق إيرادها، كما أنه بفهم المسائل التي سبق طرقها وبيان الحق فيها تزول الإشكالات والشبه التي

---

(١) انظر: زاد المسير ٨/١٤٨، فتح القدير ٥/١٥٧.

(٢) تفسير ابن كثير ٦/٥٣٢، وانظر: فتح القدير للشوكاني ٥/١٥٧.

(٣) انظر: البيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٣٢٦.

(٤) شفاء العليل ص ١٣٠.

تثيرها الجبرية وتفهم الآيات التي يدّعون فيها التعارض[1]، ويتضح وجهها ومعناها، والله أعلم.

الرد على القدرية:

إن المتأمل لمذهب القدرية يجد أنهم أصابوا في جانب، وأخطئوا في جانب آخر.

فهم أصابوا حيث جعلوا للعبد قدرة ومشيئة واختياراً، وأخطئوا حيث زعموا أن العبد يخلق فعل نفسه استقلالاً، وأن الله سبحانه لا يقدر على هداية ضال ولا على إضلال مهتدي.

وقد عرفنا فيما سبق أن منشأ شبهتهم هو ما يقع من المعاصي والفساد، فقالوا: إن هذه القبائح لا يمكن أن يخلقها الله؛ لأنها غير متقنة ولا حسنة، والله تعالى يقول: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [سورة النمل: ٨٨]، ويقول: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾ [سورة السجدة: ٧].

ولما كانت هذه القبائح ــ من الكفر والظلم والمعاصي وغير ذلك ــ كلها غير متقنة ولا حسنة قطعنا بأن الله لم يخلقها.

كما قالوا: إن هذه القبائح لو كانت مرادة لكان الله مريداً خلاف ما يأمر به، وهذا سفه، أو لكان الفاعل لهذه الأشياء موافقاً لمراد الله فيكون مثاباً طائعاً، ولو كانت مرادة لله لوجب الرضى بها، ومعلوم أن الرضى بالكفر كفر، فوجب ألا تكون مرادة لله[2].

---

(١) انظر دعوى المعارضة وعدم القدرة على توجيه الآيات والحوادث في: المواقف للإيجي ص ٣١٥، ٣١٦.

(٢) انظر مذهبهم وشبهتهم فيما سبق ص ٦١٢ ـ ٦١٣ من هذه الرسالة.

وبالنظر إلى هذه الشبهة نجد أنها ناشئة من أمرين:

أحدهما: عدم التفريق بين الخلق والمخلوق.

الثاني: عدم التفريق بين نوعي الإرادة والأمر، والظن بأن الإرادة توافق الأمر، وتستلزم المحبة والرضى دائماً.

وبمعرفة الصواب في هاتين المسألتين تزول أكثر الإشكالات في هذا الباب، ويمكن الإجابة على الشبه التي يثيرها القدرية، والتأويلات التي يؤولون بها النصوص الشرعية المخالفة لآرائهم.

ـ فأما المسألة الأولى، وهي الفرق بين الخلق والمخلوق، فالصواب في ذلك ما عليه أهل السنّة والجماعة من أن الفعل غير المفعول، والخلق غير المخلوق، وهذا هو الموافق للعقول والفطر واللغة ودلالة الكتاب والسنّة.

ففرق بين إرادة الله سبحانه لأفعاله، وإرادته لمفعولاته، فإن أفعاله خير كلها، وعدل ومصلحة وحكمة لا شر فيها بوجه من الوجوه، وأما مفعولاته فهي مورد الانقسام.

فههنا إرادتان ومرادان:

إرادة أن يفعل، ومرادها فعله القائم به.

وإرادة أن يفعل عبده، ومرادها مفعوله المنفصل عنه.

وليستا بمتلازمين، فقد يريد من عبده أن يفعل ولا يريد من نفسه إعانته على الفعل.

وقوله: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝١٦﴾ [سورة البروج: ١٦] إخبار عن إرادته

لفعله، لا لأفعال عبيده، وهذا الفعل والإرادة لا ينقسم إلى خير وشر، بل كله خير[1].

فالحق الذي عليه أئمة السنّة أن الفعل غير المفعول، والخلق غير المخلوق، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«والتحقيق ما عليه أئمة السنّة، وجمهور الأمة، من الفرق بين الفعل والمفعول، والخلق والمخلوق، فأفعال العباد هي كغيرها من المحدثات مخلوقة، مفعولة لله، كما أن نفس العبد وسائر صفاته مخلوقة، مفعولة لله، وليس ذلك نفس خلقه وفعله، بل هي مخلوقة ومفعولة، وهذه الأفعال هي فعل العبد القائم به ليست قائمة بالله، ولا يتصف بها، فإنه لا يتصف بمخلوقاته ومفعولاته، وإنما يتصف بخلقه وفعله، كما يتصف بسائر ما يقوم بذاته، والعبد فاعل لهذه الأفعال، وهو المتصف بها، وله عليها قدرة، وهو فاعلها باختياره ومشيئته، وذلك كله مخلوق لله، فهي فعل العبد، وهي مفعولة للرب»[2].

ففرق بين فعل الله تعالى القائم به، ومفعولاته المنفصلة عنه الكائنة بفعله، يقول ابن القيم رحمه الله:

«اعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل، والعبد فاعل منفعل، وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجه..».

ثم ذكر أمثلة وأدلة على ذلك، ومنها: نطق العبد، فإن نطقه حقيقة،

---

(١) انظر: شفاء العليل ص ٥٦٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٢/ ١١٩، ١٢٠، وانظر أيضاً المصدر نفسه ٦/ ٢٣٠ ــ ٢٣٢.

وإنطاق الله له حقيقة، كما قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [سورة فصلت: ٢١].

ثم قال ابن القيم: «فالإنطاق فعل الله الذي لا يجوز تعطيله، والنطق فعل العبد الذي لا يمكن إنكاره، كما قال تعالى: ﴿فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الذاريات: ٢٣]، فعلم أن كونهم ينطقون هو أمر حقيقي حتى شُبه به في تحقيق كون ما أخبر به، وأن هذا حقيقة لا مجاز»(١).

فالحق «أن الله سبحانه أفعل العبد، والعبد فعل، فهو الذي أقام العبد، وأضله، وأماته، والعبد هو الذي قام وضل ومات»(٢).

والصواب أن الشر لا يضاف إلى الرب لا وصفاً ولا فعلاً، ولا يتسمى باسمه بوجه من الوجوه، وإنما يدخل في مفعولاته، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ولهذا لا يجيء في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر وحده إلى الله، بل لا يذكر الشر إلا على أحد وجوه ثلاثة:

إما أن يدخل في عموم المخلوقات... وإما أن يضاف إلى السبب الفاعل، وإما أن يحذف فاعله.

فالأول كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [سورة الزمر: ٦٢]، ونحو ذلك.

---

(١) شفاء العليل ص ٢٨٥.

(٢) شفاء العليل ص ٢٨٨.

وأما حذف الفاعل فمثل قول الجن: ﴿وَأَنَّا لَا نَدْرِيٓ أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَن فِي ٱلْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا ۝١٠﴾ [سورة الجن: ١٠].

وإضافته إلى السبب كقوله: ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾ [سورة الفلق: ٢]، وقوله: ﴿فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [سورة الكهف: ٧٩]»[1].

وعلى هذا يقال في الرد على شبهة القدرية: إنه لا تناقض بين كون فعل الله وخلقه حسناً ومتقناً، ووجود القبائح والمعاصي التي هي من مخلوقات الله، فخلق الله الذي هو فعله، وصفته كله حسن وخير، أما مخلوقاته فهي موطن الانقسام.

وأما خلطهم بين الإرادة والأمر، والمحبة والرضى، فقد سبق الكلام في ذلك[2] وبيان الحق والصواب في هذه المسألة، والتفريق بين الإرادة والأمر الكوني، والإرادة والأمر الديني الشرعي، وأن النوع الأول يستلزم الوقوع ولا يستلزم المحبة والرضا، بخلاف الثاني فإنه مستلزم للمحبة والرضى غير مستلزم للوقوع.

فلا يصح إطلاق القول بأن الله مريد لهذه القبائح، ولا أنه غير مريد لها، بل لا بد من الاستفصال، فإن أريد بكونه مريداً لها الإرادة الكونية القدرية فنعم، وإن أريد الإرادة الدينية الشرعية فلا.

وعلى هذا فقد يريد الله ما لا يحبه ولا يرضاه، وذلك كالكفر الواقع، فإنه مراد كوناً وقدراً، وغير محبوب ولا مرضي، وقد يحب سبحانه وتعالى

---

(١) أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل ٨/٩٤، ٩٥، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: شفاء العليل ص ٥٦٥.

(٢) انظر ما سبق ص ٦٢٧ وما بعدها.

ما لا يريده كوناً وقدراً، وذلك كمحبته الإيمان من الكفار الذي لم يرد الله أن يهديهم.

وبهذا التفصيل وبمعرفة الفرق بين الإرادتين يزول الإشكال، وأما إطلاق القول بأن الله مريد للشر، أو غير مريد، فهذا موهم.

يقول ابن القيم رحمه الله:

«فإذا قيل: هو مريد للشر أوهم أنه محب له، راضٍ به، وإذا قيل إنه لم يرده أوهم أنه لم يخلقه، ولا كونه، وكلاهما باطل، ولذلك: إذا قيل إن الشر فعله أو أنه يفعل الشر، أوهم أن الشر فعله القائم به، وهذا محال، وإذا قيل لم يفعله، أو ليس بفعل له، أوهم أنه لم يخلقه ولم يكونه، وهذا محال»[1].

وعلى هذا فلا تلازم بين خلق الشيء والأمر به، ولا بين خلقه والرضى به، فالله خالق، وما سواه مخلوق، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [سورة الزمر: ٦٢].

ولا يلزم الرضى بكل ما خلق، بل من مخلوقاته ما لا يجوز الرضى به، كالكفر والفساد، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾ [سورة الزمر: ٧]، وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ ٢٠٥﴾ [سورة البقرة: ٢٠٥].

كما أنه سبحانه لا يأمر شرعاً بكل ما يريده كوناً، كما قال تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾ [سورة الأعراف: ٢٨].

وبهذا ندرك أن الله تعالى خالق كل شيء، وأن وجود الشرور والفساد

---

(١) شفاء العليل ص ٥٦٥.

والقبائح في مخلوقاته لا يخرجها عن كونها مخلوقة لله، ولا يلزم من كون الله خالقاً لها تنقص، ولا قدح في ذات الرب ولا صفاته ولا أفعاله سبحانه وتعالى.

ـ وأما أنواع الهداية ومعانيها التي ذكرها القدرية وفسروا الآيات على أحدها، فيقال فيه:

أما أصل هذه الأنواع والمعاني التي ذكروها للهداية فصحيح، وقد وردت بها النصوص[1]، وإن كان بين بعضها تداخل وتلازم.

ولكن القدرية أخطأوا من جهتين:

الأولى: أنهم أنكروا هداية التوفيق والإلهام، وخلق الإيمان في قلب العبد.

الثانية: أنهم تعسفوا في تأويل الآيات الصريحة في هداية التوفيق والإلهام إلى معاني الهداية الأخرى، أو معانٍ غيرها، مما لا يدل عليه نص شرعي، ولا لغة صحيحة.

فأما إنكارهم لهداية التوفيق والإلهام فهو إنكار لما ورد في صريح النصوص الشرعية، فإن الله عز وجل قد أخبرنا في كثير من الآيات أنه هو الهادي، وأن الهداية منه سبحانه، كما قال تعالى: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ﴾ [سورة الكهف: ١٧].

فالهدى فعل الله، والاهتداء فعل العبد.

---

(١) انظر: أنواع الهداية والاستدلال لها في: شفاء العليل ص ١٤٢ ـ ١٨٢، بدائع الفوائد ٢/ ٣٥ ـ ٣٧، وانظر: الفصل لابن حزم ٣/ ٤٤، ٤٥.

وقال سبحانه عن أهل الجنة: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ﴾ [سورة الأعراف: ٤٣].

فالهدي كله من الله، ولولا هدايته لهم لما اهتدوا[1].

وكثيراً ما يلجأ القدرية إلى تفسير هذه الهداية بهداية الدلالة والبيان، أو يجعلونها بمعنى الثواب[2]، ولكن هذا لا يستقيم لهم، وتنوع النصوص يبطل هذا التأويل.

فمثلاً جاء في آيةٍ نسبة الهداية إلى الرسول ﷺ، وفي آيةٍ أخرى نفيها عنه، فالأولى قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٥٢﴾ [سورة الشورى: ٥٢]، والثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِى مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ﴾ [سورة القصص: ٥٦].

فوجب حمل الأولى على معنى الدلالة والبيان، وحمل الثانية على معنى التوفيق والإلهام، ولا يصلح حمل الثانية على معنى البيان؛ لأنه غير منفي عن الرسول ﷺ، كما لا يصلح حملها على الثواب؛ لأن سياق الآية لا يحتمله.

ومما يدل على الفرق بين الهدايتين وحصولهما منه تعالى، قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۝٢٥﴾ [سورة يونس: ٢٥].

يقول ابن القيم رحمه الله:

«فجمع سبحانه بين الهدايتين: العامة والخاصة، فعم بالدعوة حجة

---

(١) انظر الكلام على هذه الهداية وأدلتها في: شفاء العليل ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

(٢) انظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ٦٤.

مشيئة وعدلاً، وخص بالهداية نعمة مشيئة وفضلاً»[1].

ومما يوضح أن الهداية ليست مقصورة على ما ذكره القدرية النفاة، قوله تعالى عن أهل النار: ﴿ وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنْتُمْ مُغْنُونَ عَنَّا مِنْ عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهَدَيْنَاكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجَزِعْنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ ﴿٢١﴾ ﴾ [سورة إبراهيم: ٢١]، وقوله تعالى في الآية الأخرى: ﴿ وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿٧١﴾ ﴾ [سورة الزمر: ٧١].

ففي الآية الأولى نفوا هداية الله لهم، وفي الآية الثانية أقروا بمجيء الحق ومعرفته[2]، الذي هو هداية الدلالة والإرشاد، فوجب أن يكون الهدى الذي نفوه معنى آخر، وهو الذي حصل للمؤمنين، وحرمه الكفار، وهو هدى التوفيق لقبول الحق.

ـ وأما تأويلهم للآيات فيقال فيه:

إن الآيات التي علقت الهداية بمشيئة الله، كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾ [سورة السجدة: ١٣]، ونحوها من الآيات التي أولوها، على معنى: لو شئنا لأجبرناهم على الإيمان، ولكن هذا لم يحصل.

---

(١) شفاء العليل ص ١٧٢.

(٢) انظر وجه الاستدلال بالآيتين في: حز الغلاصم في إفحام المخاصم، لابن الحاج القفطي ص ٢٧.

فالجواب عنه: بأن نعلم أن القدرية إنما أرادوا بهذا التأويل نفي هداية التوفيق والإلهام من الله، وهذا النفي باطل، فإن الآية تدل على ذلك، وهي كقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ ﴾ [سورة يونس: ٩٩]، وهذا لم يحصل؛ لأن الله سبحانه إنما وفق للإيمان بعضهم دون بعض[1]، حكمة منه وفضلاً، فهداية البيان والدلالة عامة، وأما هداية التوفيق والإلهام فهي خاصة، يختص الله بها من يشاء من عباده، كما قال سبحانه: ﴿ ۞ لَّيْسَ عَلَيْكَ هُدَىٰهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾ [سورة البقرة: ٢٧٢].

ثم إن زعمهم بأن معنى الآية: لو شئنا لأجبرناهم وألجأناهم إلى الإيمان، ولكن هذا لم يحصل لئلا تزول حكمة التكليف، هذا الزعم باطل؛ لأنه يقتضي أن الله تعالى لا يقدر أن يهديهم إلا بطريق الإلجاء، ولا يخفى ما في هذا من تنقص الرب تعالى، ونسبته إلى ما لا يليق به سبحانه وتعالى.

والحق أن هداية الله تعالى لعباده وتوفيقه لهم ليست من باب الإلجاء والاضطرار، ولو كانت من هذا الباب لم يسم ذلك إيماناً، ولم ينتفع به صاحبه.

يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ في معرض حكايته رد أهل السنة على شبهة القدرية هذه:

«هذا كلام باطل، فإنه سبحانه قادر على أن يخلق فيهم مشيئة الإيمان وإرادته ومحبته، فيؤمنون بغير قسر ولا إلجاء، بل إيمان اختيار وطاعة، كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ ﴾ [سورة يونس: ٩٩]،

---

(١) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/٤٩٩، تفسير ابن كثير ٥/٤٠٨، فتح القدير للشوكاني ٤/٢٥٢.

وإيمان القسر والإلجاء لا يسمى إيماناً، ولهذا يؤمن الناس كلهم يوم القيامة، ولا يسمى ذلك إيماناً، لأنه عن إلجاء واضطرار، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾ [سورة السجدة: ١٣].

وما يحصل للنفوس من المعرفة والتصديق بطريق الإلجاء والاضطرار والقسر لا يسمى هدى، وكذلك قوله: ﴿أَفَلَمْ يَاْيْـَٔسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَن لَّوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [سورة الرعد: ٣١].

فقولكم: لم يبق طريق إلى الإيمان إلا بالقسر باطل، فإنه بقي إلى إيمانهم طريق لم يرهم الله إياه، وهو مشيئته وتوفيقه وإلهامه وإمالة قلوبهم إلى الهدى، وإقامتها على الصراط المستقيم، وذلك أمر لا يعجز عنه رب كل شيء ومليكه، بل هو القادر عليه كقدرته على خلقه ذواتهم... ولكن منعهم ذلك لحكمته وعدله فيهم، وعدم استحقاقهم وأهليتهم لبذل ذلك لهم، كما منع السفل خصائص العلو، ومنع الحار خصائص البارد، ومنع الخبيث خصائص الطيب، ولا يقال: فلم فعل هذا؟ فإن ذلك من لوازم ملكه وربوبيته، ومن مقتضيات أسمائه وصفاته...»[1].

وأما تأويلهم قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يُرِيدُ ﴿١٦﴾﴾ [سورة الحج: ١٦]، بمعنى: يكلف من يريد، أو الهداية إلى الثواب، فهذا خلاف ظاهر الآية، بل معناها أنه سبحانه يهدي من يشاء إلى طريق الحق ابتداء، وله الحكمة التامة والحجة البالغة في ذلك.

ويجوز أن يكون معناها أنه سبحانه يزيد من اهتدى هدى[2].

---

(١) شفاء العليل ص ١٩١، ١٩٢.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٤/ ٦٢١، فتح القدير للشوكاني ٣/ ٤٤١.

وتأويلهم لهذه الآية ونحوها بمعنى: يكلف من يريد، باطل، فإن التكليف عام، والهدى المذكور في الآية خاص، والهدى للثواب حاصل لكل من استحقه، بل ذلك واجب على أصل القدرية، فلا يكون للتقييد بالإرادة معنى، فوجب أن يكون الهدى المذكور خاصاً ببعض المكلفين، وليس هذا إلا التوفيق الذي يمنّ الله به على من يشاء من عباده، وهم المؤمنون المهتدون.

وقد رد عليهم الجويني في تأويلهم للهداية على معنى الإرشاد إلى طريق الجنان، كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ۝٢٥﴾ [سورة يونس: ٢٥]، فقال:

«فخصص الهداية، وعمم الدعوة.. ولا وجه لحملها على الإرشاد إلى طريق الجنان، فإن الله تعالى علق الهداية على مشيئته وإرادته واختياره، وكل مستوجب الجنان فحتم على الله ــ عند المعتزلة ــ أن يدخله الجنة»[1].

وأما تأويلهم إضلال الله تعالى لبعض خلقه على معنى: وجده ضالاً، أو عاقبه، أو حكم عليه وسماه، وشهد عليه بذلك، وجعل له علامة على ذلك، أو أضله عن زيادة الهدى، أو عن طريق الجنة، وحملهم آيات الإضلال على ذلك فغير صحيح، لا لغة ولا شرعاً.

فليس في اللغة: «أضله»، ولا «هداه» بمعنى: وجده كذلك، أو سماه وحكم عليه، وشهد عليه بذلك، ولا تطلق هذه الألفاظ على معنى: جعل له علامة وسمة على ذلك.

يقول أبو الحسن الأشعري في رده على تأويلات القدرية هذه:

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٢١٢.

«فمن أين وجدتم في لغة العرب أن يقال: أضل فلان فلاناً، أي: سماه ضالاً؟ فإن قالوا: وجدنا القائل يقول: إذ قال رجل لرجل ضال: «قد ضللته»، قيل لهم: قد وجدنا العرب يقولون: «ضلل فلان فلاناً» إذا سماه ضالاً، ولم نجدهم يقولون: «أضل فلان فلاناً» بهذا المعنى، فلما قال الله عزّ وجل: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [سورة إبراهيم: ٢٧]، لم يجز أن يكون معنى ذلك الاسم والحكم، إذا لم يجز في [لغة][1] العرب أن يقال: «أضل فلان فلاناً» إذا سماه ضالاً، بطل تأويلكم إذ كان خلاف لسان العرب»[2].

فسياق النصوص الشرعية يبطل تأويلات القدرية، ويبين أنها قيلت وصيغت بعيداً عن النصوص الشرعية، ثم حاولوا بعد ذلك تطويع النصوص التي تخالفها لتوافق هذه المعاني التي سطروها، والتي لا تتوافق مع بدعتهم المجوسية.

ومن النصوص الصريحة في ذلك قوله تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾ [سورة الجاثية: ٢٣]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الزمر: ٣٦]، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [سورة الكهف: ٥٧].

فهذه النصوص وغيرها صريحة في خلق الله تعالى للضلالة، وفيها إبطال لهذه التأويلات البعيدة التي لا تشهد لها لغة ولا شرع.

يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ عن تحريفات القدرية للنصوص بما ذكروه من معانٍ باطلة:

---

(١) ما بين المعقوفين ساقطة من الأصل.

(٢) الإبانة للأشعري ص ٦٦، ٦٧.

«فهذه أربع تحريفات لكم، وهو أنه سماهم بذلك، وعلمهم بعلامة يعرفهم بها الملائكة، وأخبر عنهم بذلك، ووجدهم كذلك.

فالإخبار من جنس التسمية، وقد بينا أن اللغة لا تحتمل ذلك، وأن النصوص إذا تأملها المتأمل وجدها أبعد شيء من هذا المعنى.

وأما العلامة فياعجباً لفرقة التحريف وما جنت على القرآن والإيمان! ففي أي لغة وأي لسان يدل قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ [سورة القصص: ٥٦]، على معنى: إنك لا تعلمه بعلامة، ولكن الله هو الذي يعلمه بها، وقوله: ﴿مَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَا هَادِيَ لَهُۥ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٦] من يعلمه الله بعلامة الضلال لم يعلمه غيره بعلامة الهدى... وفي أي لغة يفهم من قول الداعي: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦﴾ [سورة الفاتحة: ٦] علمنا بعلامة يعرف الملائكة بها أننا مهتدون، وقولهم: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾ [سورة آل عمران: ٨] لا تعلمها بعلامة أهل الزيغ...»[1].

وفي الحقيقة فإن القدرية إنما ذكرت هذه التأويلات هروباً من القول بأن الله تعالى يخلق أفعال العباد، ولذلك فسروا إضلال الله تعالى لبعض عباده بهذه التأويلات.

وأما تفسيرهم للإضلال بالعقوبة على الكفر والفسق، فالكفر والفسق ـ عندهم ـ حاصل أولاً من العبد، ثم حصل بعد ذلك الإضلال الذي هو العقوبة على تفسيرهم، ولا شك في بطلان هذا التأويل، فإن الإضلال غير العقوبة، بل إن الكفر والفسق لم يحصل إلا بإرادة الله لذلك إرادة كونية، ولم

(١) شفاء العليل ص ١٧٩، وانظر المرجع نفسه ص ١٧٧، ١٢١، ١٤٠.

يحصل إلا بإضلال الله لهم، فالله هو الذي أضلهم، وهم الذين ضلوا وكفروا وفسقوا.

وكذلك تفسيرهم لبعض نصوص الإضلال بأنها الضلال عن زيادة الهدى، أو عن طريق الحنة، أو بمعنى الخذلان، فهذا من تحريف الكلم عن مواضعه، وصرفه عن ظاهره، وهروب عن إثبات خلق الله لأفعال عباده، وإلا فتنوع النصوص في ذكر إضلال الله تعالى لبعض عباده، واختلاف سياقاتها يجعلنا نقطع بنسبة هذه الأفعال إلى الله تعالى، ويبطل هذه التأويلات البعيدة التي لا تكاد تخطر على بال من يقرأ هذه الآيات، وهو خلو الذهن من لوثة تحريفات القدرية النفاة.

ويقرب من هذه التأويلات ما ذكروه مما سبق إيراده على قوله تعالى عن نبيّه نوح: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [سورة هود: ٣٤]، والرد عليها لا يخرج في الغالب عن الردود السابقة.

ومن العجيب ما ذكروه من بعض التأويلات حول هذه الآية، حيث زعموا أن الآية جاءت في سياق الرد على طائفة من قوم نوح تقول بالجبر، فقال لهم ذلك منبهاً على بطلان قولهم.

وهذا الزعم باطل، وليس عليه دليل، بل الآية صريحة في تقرير عقيدة صحيحة، وهي أن من قدّر الله إغواءه، وأراد حصول ذلك منه كوناً فلا تنفعه نصيحة، ولا يهتدي ببيان الحق له.

ولو كان الأمر كما زعموا في هذه التأويل لم يكن في مخاطبة نوح لقومه بذلك فائدة؛ لأنه بكلامه هذا يقرر ما يعتقدونه، وليس في ذلك رد

لخطأ اعتقادهم، ولا بيان لما يجب أن يعتقدوه من العقيدة الصحيحة في القدر.

وأما قولهم بأن الله نسب الإضلال إلى الكفار والشياطين فيقال: نعم، إن الإضلال قد يحصل من هؤلاء، ولكن لا بمعنى الخلق، بل بمعنى التزيين والإغراء والإغواء، والفرق بين الأمرين ظاهر.

ثم إن الشبهة التي نفوا بها أفعال الله من الإضلال ونحوه، حيث زعموا أنه يلزم من نسبة هذه الأفعال إلى الله الظلم منه تعالى لعباده، فهذه الشبهة ناشئة من مذهبهم العقلي، وتشبيههم الله بخلقه.

فعندهم أن ما حسن من المخلوق حسن من الخالق، وما قبح من المخلوق قبح من الخالق، وهذا الكلام ليس على إطلاقه، فالله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾ ﴾ [سورة الشورى: ١١]، كما أننا لا نحيط علماً بحكمته سبحانه، وإن كنا نقطع أن الله سبحانه حكيم عليم، وأن جميع أفعاله لحكم وغايات محمودة قد ندرك بعضها، ونجهل الكثير منها.

ومما يزيل الشبهة في ذلك أيضاً التفريق بين الخلق والمخلوق كما سبق إيضاحه، فلا تلازم بين فعل الله ومفعولاته، ففعله سبحانه كله حسن وحكمة وخير، وأما مفعولاته ففيها الخير والشر، والصلاح والفساد، والجميع خلقه سبحانه وتعالى.

ـ وأما تأويلاتهم الطبع والختم على القلوب وجعل الأكنة عليها على معنى تسميتها بذلك، أو وسمها، أو الحكم والشهادة عليهم بذلك، فهذه التأويلات لا يشهد لها شرع، ولا لغة، ـ كما سبقت الإشارة إلى ذلك ـ بل

هي من زبالة أذهان القدرية، وقد قصدوا بها إنكار أن يكون لله أي فعل حقيقي في إضلال من ضل من عباده، والختم والطبع على بعض القلوب بحيث يمتنع عليها قبول الهداية أو الخروج من الغواية.

ومما يدل على بطلان تأويلاتهم هذه أن الله سبحانه ذكر الطبع والختم ونحو ذلك في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك[1]، كما قال تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿١٥٥﴾﴾ [سورة النساء: ١٥٥]، وقال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾ [سورة الجاثية: ٢٣].

ومعنى الآية أن الله أضله عالماً به وبأقواله وما يناسبه ويليق به، ولا يصلح له غيره قبل خلقه وبعده، وأنه أهل للضلال وليس أهلاً أن يهدى.

وعلى هذا يمكن أن يقال إن الإضلال نوعان:

ـ **أحدهما**: عقوبة لمن رد الحق، أو أعرض عنه فلم يقبله، فإنه يصرف عنه ويختم على قلبه.

ـ **والثاني**: إضلال ناشىء عن علم الله السابق في عبده أنه لا يصلح للهدى ولا يليق به، وأن محله غير قابل له، فالله أعلم حيث يضع هدايته وتوفيقه[2].

وعلى كلا الأمرين فالإضلال والختم والطبع هو من فعل الله، وهو مانع من قبول الحق واعتناقه، إلا أن يشاء الله.

---

(١) انظر: تأويلات الطبع والرد عليها في: المواقف ص ٣١٩.

(٢) انظر: شفاء العليل ص ٦٨ ـ ٧٠.

يقول ابن كثير ـ رحمه الله ـ في معرض رده على الزمخشري في تأويله للختم على القلوب، بعد أن ذكر أن تأويلاته كلها ضعيفة:

«وما جرأه على ذلك إلا اعتزاله؛ لأن الختم على قلوبها، ومنعها من وصول الحق إليها قبيح عنده، تعالى الله عنه في اعتقاده، ولو فهم قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْۚ﴾ [سورة الصف: ٥]، وقوله: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَـٰرَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٍۢ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَـٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ۝١١٠﴾ [سورة الأنعام: ١١٠]، وما أشبه ذلك من الآيات الدالة على أنه تعالى إنما ختم على قلوبهم وحال بينهم وبين الهدى جزاء وفاقاً على تماديهم في الباطل وتركهم الحق، وهذا عدل منه تعالى حسن، وليس بقبيح، فلو أحاط علماً بهذا لما قال ما قال[1].

وبهذا العرض الموجز لبعض مسائل القدر، والرد المجمل لبعض تأويلات أهل الكلام في هذا الباب يتضح لنا فساد تأويلات القدرية لنصوص القدر، كما يتضح لنا في المقابل بسبب ضلال من ضل في هذا الباب، وهو تفريقهم بين النصوص وإيمانهم ببعضها دون بعض، وتقديم عقولهم على شرع ربهم.

• • •

---

(١) تفسير ابن كثير ١/ ٨١.

المبحث السادس

التأويل في نصوص الإيمان عند أهل الكلام

يُعد الكلام في الإيمان ومسائل الأسماء والأحكام من أهم الأبواب؛ لأنه يترتب عليه أمور عظيمة، ويندرج تحته قضايا كبيرة، كوصف الأشخاص بالإيمان أو الكفر، والحكم عليهم بالجنة أو النار.

ولقد حصل في هذا الباب ضلال كبير، وتأويل كثير، أريقت بسببه الدماء، وحكم به على كثير من الناس بالخروج عن الحنيفية السمحاء، وما ذاك إلا بسبب الأهواء المتشعبة، والشبهات المضللة، والشهوات المحرمة، فصار كل فريق يأخذ ببعض النصوص دون بعض، ويؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، فما وافقه منها أبرزه ورفع عقيرته به، وما خالفه منها أغفله أو ضعفه أو رده أو تأوله.

ولأن الكلام في هذا الباب متشعب وطويل، ــ وليس من غرض هذا البحث استقصاء مسائله ولا حصر دلائله ــ فسأقتصر في هذا المبحث على مطلبين يعدان من أهم مطالب هذا الباب، وهما قطب الرحى في كثير من مباحثه، وسأبين ضلال أهل الكلام وتأويلاتهم فيها إجمالاً إن شاء الله.

وهذان المطلبان هما:

ـ حكم مرتكب الكبيرة.

ـ مسمى الإيمان وتفاضله.

أما المطلب الأول فستتركز فيه المناقشة مع الوعيدية من المعتزلة والخوارج.

وأما المطلب الثاني فستكون المناقشة فيه مع المرجئة من أهل الكلام، كالأشاعرة ونحوهم.

والله الموفق.

● ● ●

المطلب الأول:

حكم مرتكب الكبيرة

يتفق الخوارج مع المعتزلة في أن مرتكب الكبيرة غير مؤمن، إلا أن الخوارج يجعلونه كافراً[1]، وأما المعتزلة فلا يسمونه مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل فاسقاً.

يقول ابن خياط[2] بعد أن استدل لمذهب المعتزلة في تسمية مرتكب الكبيرة:

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ١/١٦٨، الفرق بين الفرق ص ٧٣، ٩٠، ٩١، الملل والنحل للشهرستاني ١/١٣٧، التمهيد لابن عبد البر ٩/٢٥١، فتح الباري ١٢/٢٨٥، مكنون الخزائن وعيون المعادن للبشري ص ٢٩٥، الأباضية لصابر طعيمة ص ١٢١ ــ ١٢٤.

(٢) عبد الرحيم بن محمد بن عثمان، أبو الحسن بن الخياط، من شيوخ المعتزلة ببغداد، تنسب إليه فرقة منهم تدعى الخياطية، كان له ذكاء مفرط، توفي نحو سنة ٣٠٠هـ.

انظر ترجمته في: طبقات المعتزلة ٩٠ ــ ٩٣، الفرق بين الفرق ص ١٧٩، ١٨٠، السير ١٤/٢٢٠، لسان الميزان ٤/٨، ٩، الأعلام ٤/١٢٢، معجم المؤلفين ٥/٢١٣.

«فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه، ووجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنّة رسول الله ﷺ، ووجب أنه فاسق فاجر. . .»[1].

ويقرر القاضي عبد الجبار عقيدتهم في ذلك فيقول:

«إن المكلف لا يخلو إما أن يكون من أهل الثواب، أو يكون من أهل العقاب.

فإن كان من أهل الثواب. . . ، وإن كان من أهل العقاب فلا يخلو:

إما أن يكون مستحقاً للعقاب العظيم، أو لعقاب دون ذلك، فإن استحق العقاب العظيم فإنه يسمى كافراً أو مشركاً. . . وإن استحق عقاباً دون ذلك فإنه يسمى فاجراً ملعوناً، إلى ما شاكله.

فحصل من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً، بل يسمى فاسقاً، وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجري عليه أحكام هؤلاء، بل له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكمين»[2].

وقد استدل الخوارج على تكفير أهل الكبائر بنصوص من الكتاب والسنّة، كالتي فيها تسمية مرتكب الكبيرة كافراً، والحكم عليه بعدم دخول الجنة، أو بدخول النار والخلود فيها، ونحو ذلك[3].

---

(١) الانتصار لابن خياط ص ٢٣٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٩، ١٤٠.

(٣) انظر: الجامع الصحيح للربيع بن حبيب ص ١٩٨ ــ ٢٠١، شرح الأصول الخمسة ص ٧٢١ ــ ٧٢٧.

كما استدل بها المعتزلة على عدم إيمان مرتكب هذه الأعمال المتوعد عليها، أو الموصوف صاحبها بما ذكر.

واستدل الجميع ـ أعني الخوارج والمعتزلة ـ بهذه النصوص وغيرها ـ لا سيما المصرحة بالخلود في النار ـ على عدم خروج أهل الكبائر من النار، بل هم مخلدون فيها كالكفار[1].

ويرى المعتزلة أن الكفار أشد عذاباً من أهل الكبائر، وإن كان الجميع مخلداً فيها[2].

ولعلي فيما يلي أذكر جملة من نصوص الوعيد التي استدل بها الخوارج والمعتزلة على عدم إيمان مرتكب الكبيرة، أو على خلوده في النار وعدم خروجه منها، وتحريم الجنة عليه.

بعض النصوص التي استدل بها الخوارج والمعتزلة

أولاً ـ الآيات القرآنية:

١ ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾﴾ [سورة النساء: ١٠].

يقول القاضي عبد الجبار: «يدل على أن الفاسق من أهل الصلاة متوعد بالنار، وأنه سيصلاها لا محالة ما لم يتب؛ لأن الذي يأكل أموال اليتامى ليس هو الكافر، فلا يصح حمله عليه، ويجب كونه عاماً في كل من هذا حاله، والأغلب ممن يوصف بذلك أن يكون من أهل الصلاة، وأقل أحواله أن

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٧.

(٢) انظر: المختصر في أصول الدين ص ٣٨٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

يدخل الجميع فيه، فيجب أن يقال بعمومه»[1].

٢ ــ قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾ [سورة المائدة: ٤٤].

وقد احتج الخوارج بهذه الآية ونحوها على تكفير أهل الكبائر[2].

٣ ــ قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ [سورة الانفطار: ١٤ ــ ١٦].

استدل بها المعتزلة على أن من مات مصراً على فجوره فهو مخلد في النار[3].

يقول القاسم الرسي:

«فكل من أتى كبيرة من الكبائر أو ترك شيئاً من الفروض المنصوصة على الاستحلال لذلك، فهو كافر مرتد، حكمه حكم المرتدين، ومن فعل شيئاً من ذلك اتباعاً لهواه، وإيثاراً لشهواته، كان فاسقاً فاجراً ما أقام على خطيئته، فإن مات عليها غير تائب منها كان من أهل النار خالداً فيها وبئس المصير، بيّن ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴿١٣﴾ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴿١٤﴾ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ﴿١٥﴾ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ ﴿١٦﴾ ﴾ [سورة الانفطار: ١٣ ــ ١٦]، ومن لم يتب فليس منها بخارج، ومن لزمه الفسق والفجور من كان فهو من أهل النار إلا أن يتوب. . . »[4].

٤ ــ قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا

---

(١) متشابه القرآن ص ١٧٨.

(٢) انظر: التمهيد لابن عبد البر ١٧/ ١٦، شرح الأصول الخمسة ص ٧٢٢.

(٣) انظر: متشابه القرآن ص ٦٨٢.

(٤) العدل والتوحيد ص ٢٨٣، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

﴿فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾﴾ [سورة النساء: ٩٣].

يقول الزمخشري في كلامه على هذه الآية:

«فإن قلت: هل فيها دليل على خلود من لم يتب من أهل الكبائر؟ قلت: ما أبين الدليل وهو تناول قوله: (ومن يقتل) أي قاتل كان من مسلم أو كافر، تائب أو غير تائب، إلا أن التائب أخرجه الدليل، فمن ادعى إخراج المسلم غير التائب فليأت بدليل مثله»[1].

٥ ـ قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا وَلَهُۥ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴿١٤﴾﴾ [سورة النساء: ١٤]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الجن: ٢٣].

يقول القاضي عبد الجبار عن الآية الأولى:

«فالله تعالى أخبر أن العصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعاً، فيجب حمله عليهما؛ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبيّنه»[2].

وذكر نحو هذا الكلام في الآية الثانية[3].

وهناك آيات أخرى استدل بها الخوارج والمعتزلة على تخليد من مات مصراً على كبيرة في النار، ولعل فيما ذكر كفاية[4].

(١) الكشاف للزمخشري ١/ ٥٥٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٧.

(٣) انظر: متشابه القرآن ص ٦٦٨.

(٤) انظر هذه الأدلة وغيرها في: العدل والتوحيد ص ٢٨٣، ٢٨٤، شرح الأصول =

ثانياً ــ الأحاديث النبوية:

١ ــ «لا يدخل الجنة مدمن خمر»، ومثله: «من شرب الخمر في الدنيا لم يشربها في الآخرة إلا أن يتوب»[١].

٢ ــ «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن»[٢].

٣ ــ «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالداً أبداً».

٤ ــ «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض»[٣].

٥ ــ «من اقتطع حق امرىء مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار، وحرم عليه الجنة...»[٤].

= الخمسة ص ٦٥٧ ــ ٦٦٣، ٧٢٢ ــ ٧٢٧، متشابه القرآن، في عدة مواطن، وانظر مثلاً: ص ١٨٢، ١٨٣، ٦٠٩، وغيرها، التمهيد لابن عبد البر ١٧/ ١٦، الأربعين للرازي ص ٣٩٣ ــ ٣٩٧، لباب العقول ص ٣٩٣، ٣٩٤، وغيرها.

(١) رواه البخاري بنحوه في كتاب الأشربة، باب قول الله تعالى: (إنما الخمر والميسر والأنصاب) الآية ٦/ ٢٤٠، ومسلم ــ واللفظ له ــ في كتاب الأشربة رقم ٧٨، ٣/ ١٥٨٨.

(٢) رواه البخاري في كتاب المظالم، باب النهبى بغير إذن صاحبه ٣/ ١٠٧، ومسلم بنحوه في الإيمان رقم ١، ١/ ٧٦.

(٣) رواه البخاري في كتاب العلم، باب الإنصات للعلماء ١/ ٣٨، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ١١٨، ١/ ٨١، ٨٢.

(٤) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٢١٨، ١/ ١٢٢.

٦ ـ «لا يدخل الجنة نمام»[١].

٧ ـ «من غشّنا فليس منا»[٢].

وغير ذلك من أحاديث الوعيد الكثيرة[٣].

موقفهم من نصوص مغفرة الذنوب والشفاعة:

لقد وجد المعتزلة أمامهم نصوصاً كثيرة صريحة تخالف ما قرروه من تخليد مرتكب الكبيرة في النار، وعدم جواز المغفرة له.

فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [سورة النساء: ٤٨].

فهذه الآية صريحة في مغفرة ما دون الشرك لمن شاء الله المغفرة له.

وقد أولها وحملها المعتزلة على أحد معنيين:

أحدهما: أن المغفرة المذكورة في الآية متناولة للصغائر دون الكبائر.

والثاني: أنها خاصة بمن تاب من الذنب، لا من مات مصراً عليه.

وربما استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [سورة النساء: ٣١].

فقالوا: إن هذا يدل على أن من لم يجتنب الكبائر لا تكفر سيئاته، وأن من ارتكب الكبائر فهو في النار[٤].

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ١٦٨، ١/ ١٠٠، ١٠١.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ١٦٤، ١/ ٩٩.

(٣) انظر جملة من أحاديث الوعيد في: التوحيد لابن خزيمة ص ٢٣٠ ـ ٢٣٢، ٢٣٥ ـ ٢٣٨، شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٣، الأربعين للرازي ص ٣٩٧، التفسير الكبير للرازي ٣/ ١٤٥ ـ ١٥٢.

(٤) انظر: متشابه القرآن ص ١٨٣، شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٦ ـ ٦٨٣.

يقول القاسم الرسي مبيناً معنى قوله تعالى: (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن شاء):

«إنه يغفر للمجتنبين الكبير الصغير، وهو أيضاً دون الشرك، وإن كان صغيراً، فوقع الاستثناء على ذلك الصغير إذ أخرج الكبير من أن يكون مغفوراً بقوله: ﴿ مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ۝١٨ ﴾ [سورة غافر: ١٨]، وبغير ذلك من الوعيد، وبين أنه يعد بالمغفرة الصغير، قوله: ﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ۝٣١ ﴾[١] [سورة النساء: ٣١]، وقد يغفر لمن تاب منه، فيكون قوله: (لمن يشاء) أي: لمن تاب من الكبائر»[٢].

ووجه الزمخشري الآية إلى معنى: «إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب، وبالثاني من تاب»[٣].

كما نقل القاضي عبد الجبار عن مشايخهم في الآية أنها لما كانت المغفرة المذكورة في قوله تعالى: (ويغفر ما دون ذلك) محتملة للصغائر والكبائر سقط الاحتجاج بالآية[٤].

وقريب من ذلك توجيههم لقوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١٢٩ ﴾ [سورة آل عمران: ١٢٩].

(١) قراءة (يكفر) (ويدخلكم) بالياء هي قراءة عاصم. انظر: زاد المسير ٢/ ٦٧.
(٢) العدل والتوحيد ص ٢٨٠، ضمن رسائل العدل والتوحيد.
(٣) الكشاف للزمخشري ١/ ٥٣٢.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٨.

فقد أولوها على معنى اشتراط المغفرة بالتوبة، وأن العذاب لمن أصر على الكبائر[1].

يقول الزمخشري في تفسيره لهذه الآية:

« (يغفر لمن يشاء) بالتوبة، ولا يشاء أن يغفر إلا للتائبين، (ويعذب من يشاء) ولا يشاء أن يعذب إلا المستوجبين للعذاب»[2].

ومن النصوص الصحيحة الصريحة التي صادمت المعتزلة ونحوهم في عقيدتهم في مرتكب الكبيرة وأنه مخلد في النار، ما جاء في القرآن من آيات الشفاعة، وما تواتر في السنّة من الشفاعة لأهل الكبائر وإخراجهم من النار، وإدخالهم الجنة.

فمن الآيات المثبتة للشفاعة:

قوله تعالى: ﴿ مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥].

ـ قوله تعالى: ﴿ يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا ﴾ [سورة طه: ١٠٩].

ومن الأحاديث الصريحة في ذلك:

قوله ﷺ: «يخرج قوم من النار بعد ما مسهم منها سفع[3]، فيدخلون

---

(١) انظر: الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن ص ٣٠٤.

(٢) الكشاف للزمخشري ١/ ٤٦٣.

(٣) يقال: سفعته النار: إذا لفحته فغيرت لون بشرته، والسُفعة بالضم: سواد مشرب حمرة، والمراد أنه مسهم أثر من النار.
انظر: الصحاح ٣/ ١٢٣٠، النهاية لابن الأثير ٢/ ٣٧٤.

الجنة فيسميهم أهل الجنة الجهنميين»[1].

وقوله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

وقوله ﷺ: «أما أهل النار الذين هم أهلها فإنهم لا يموتون فيها، ولا يحيون، ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم فأماتهم إماتة، حتى إذا كانوا فحماً أذن بالشفاعة، فجيء بهم ضبائر ضبائر[2]، فبثوا على أنهار الجنة، ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم، فينبتون نبات الحِبَّة تكون في حميل السيل[3]»[4].

وقد ذكر بعض كتاب المقالات أن من المعتزلة من أنكر الشفاعة جملة، وحمل نفسه على جحد الأخبار ورد القرآن.

ومنهم من أثبتها وجعلها خاصة بأصحاب الصغائر، أو الذين تابوا، أو الذين لا ذنب لهم، فتكون بمثابة زيادة الفضل والإنعام عليهم[5].

وعلى كلٍ، فجميع المعتزلة متفقون على تخليد صاحب الكبيرة الذي مات مصراً عليها في النار، وأنه لا تنفعه شفاعة شافع.

---

(١) رواه البخاري في كتاب الرقائق، باب صفة الجنة والنار ٧/ ٢٠٢.

(٢) الضبائر: الجماعات في تفرقة، واحدتها ضبارة، مثل: عمارة وعمائر.
انظر: غريب الحديث ١/ ٧٢، النهاية في غريب الحديث ٣/ ٧١.

(٣) حميل السيل: هو ما يجيء به السيل من طين أو غثاء أو غيره، فعيل بمعنى مفعول، فإذا اتفقت فيه حبة واستقرت على شط مجرى السيل فإنها تنبت في يوم وليلة.
انظر: غريب الحديث ١/ ٧١، ٧٢، النهاية في غريب الحديث ١/ ٤٤٢.

(٤) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٠٦، ١/ ١٧٢، ١٧٣.

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/١٦٦، تمهيد الأوائل ص ٤٢٧، الفصل ٤/ ٦٣، وانظر: الكشاف للزمخشري ١/ ٣٨٤، متشابه القرآن ص ٦٠٠، شرح الأصول الخمسة ص ٦٩١.

هذا، وقد وقفوا من الأحاديث المثبتة للشفاعة عدة مواقف، يمكن تلخيصها من كلام القاضي عبد الجبار بما يلي:

١ ــ القول بأن أحاديث الشفاعة غير صحيحة.

٢ ــ أنها لو صحت فإنها منقولة بطريق الآحاد، فلا توجب القطع، بل تكون ظنية، وهذه المسألة طريقها العلم، فلا يمكن الاحتجاج بمثل هذه الأحاديث.

٣ ــ أنها معارضة بأخبار الوعيد، وبالآيات النافية للشفاعة، كقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ [سورة البقرة: ١٢٣]، وكذلك قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴿١٨﴾﴾ [سورة غافر: ١٨].

٤ ــ أن الأحاديث المصرحة بخروج قوم من النار متأولة على معنى: يخرج من عمل أهل النار قوم، ونظير ذلك في الكتاب قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ النَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [سورة آل عمران: ١٠٣]، يعني: على عمل من استحق ذلك.

٥ ــ أن المراد بها التبعيد والمنع من خروجهم من النار، فهو كقوله: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [سورة الأعراف: ٤٠].

٦ ــ المراد بقوله: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» أي: إذا تابوا، فيكون معنى الشفاعة راجعاً إلى نفع التفضل على المشفوع له[١].

---

(١) انظر هذه المواقف والتوجيهات في: شرح الأصول الخمسة ص ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٨٩ ــ ٦٩١، فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار ص ٢١٠، ٢١١.

قول المرجئة في مرتكب الكبير واستدلالهم عليه:

وكما استدلت المعتزلة والخوارج بأخبار الوعيد ورتبوا عليها خلود أهل الكبائر من المسلمين في النار، فإن غلاة المرجئة في الجانب المقابل فتحت للفساق أبواب الشر، وهوّنت عليهم أمر المعاصي، وقالوا: لا يضر مع الإيمان ذنب، وزعموا أن الموحد لا يدخل النار أبداً، وإن ركب العظائم وترك الفرائض وعمل الكبائر[١]، مستدلين ببعض النصوص العامة، كقوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ۝١٧﴾ [سورة سبأ: ١٧]، وقوله: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٤٨﴾ [سورة طه: ٤٨]، وصاحب الكبيرة لم يكذب، ولم يتولّ.

وفي الحديث قال ﷺ: «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة»، قال أبو ذر: وإن زنى وإن سرق؟ قال: «وإن زنى وإن سرق» ثلاثاً[٢].

وقوله ﷺ: «لا يدخل النار من كان في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان»[٣].

ونحو ذلك من نصوص الوعد والرجاء[٤].

فجعلوا نصوص الوعد عامة في المؤمنين تقيهم وعاصيهم، وجعلوا نصوص الوعيد خاصة بالكفار، ومن المرجئة من أنكر الآثار الواردة في وعيد عصاة الموحدين كقوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، ومنهم من

---

(١) انظر: التنبيه للمطلي ص ١٣٩.

(٢) رواه البخاري في كتاب اللباس، باب الثياب البيض ٧/ ٤٣، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ١٥٤، ١/ ٩٥.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ١٤٨، ١/ ٩٣.

(٤) انظر بعض الأدلة التي استدلوا بها في: التوحيد لابن خزيمة ص ٢١٢ ــ ٢٢٤، التفسير الكبير للرازي ٣/ ١٥٤، ١٥٥، الأربعين للرازي ص ٣٩٠ ــ ٣٩٣.

حرف معناها وقالوا في هذا الحديث إنه ليس خبراً وإنما هو نهي لمجرد التنزيه والتعظيم للمؤمن أن يأتي الزنى وهو مؤمن.

وقالت طائفة ثالثة من المرجئة: إنما نفى الإيمان في الحديث عن الزاني المستحل للزنا أما من زنى وهو مقر بتحريمه فهو مؤمن مستكمل الإيمان[1].

وسنبين فيما يلي فساد كلا الاتجاهين عند الرد على المعتزلة وبيان منهج السلف وموقفهم من تلك النصوص ونحوها من نصوص الوعد والوعيد.

الرد على الخوارج والمعتزلة في موقفهم من مرتكب الكبيرة وتأويلهم النصوص

يتبين فساد موقف الخوارج والمعتزلة من مرتكب الكبيرة وتأويلهم النصوص في ذلك من خلال ما يلي:

١ ــ عقيدة أهل السنّة في مرتكب الكبيرة:

يعتقد أهل السنّة والجماعة أن من ارتكب كبيرة ــ خلا الشرك ــ ولم يستحلها، فإنه لا يكفر، بل يسمى مؤمناً ناقص الإيمان، وبعضهم يعبر عن ذلك بقوله: «مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته»، ومن مات مصراً عليها فإنه تحت مشيئة الله تعالى، إن شاء غفر له ذنبه ابتداء، وأدخله الجنة تفضلاً منه سبحانه، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه، ثم يخرجه من النار، ويدخله الجنة؛ لأن النار لا يخلد فيها موحد.

ونصوص أهل السنّة والجماعة في تقرير هذا المعنى كثيرة جداً، ومن ذلك ما قاله الإمام أحمد رحمه الله:

---

(١) انظر تعظيم قدر الصلاة للمروزي ٢/٦٤١ ــ ٦٤٤، المحرر الوجيز لابن عطية ٤/١٤٣، الرسالة الكيلانية لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/٤٨١ ــ ٤٨٢ ضمن مجموع الفتاوى.

«الكف عن أهل القبلة، ولا نكفر أحداً منهم بذنب، ولا نخرجه من الإسلام...»[1].

وقد بوّب الإمام البخاري ـ رحمه الله ـ في صحيحه بقوله: «بابٌ: المعاصي من أمر الجاهلية، ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلا بالشرك»[2].

وقال ابن جرير الطبري رحمه الله:

«إن كل صاحب كبيرة ففي مشيئة الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه ما لم تكن كبيرته شركاً بالله»[3].

وقال الإمام الطحاوي:

«وأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ في النار لا يخلدون، إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين، بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر عز وجل في كتابه: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [سورة النساء: ٤٨].

وإن شاء عذبهم في النار بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته»[4].

ويقول ابن عبد البر: «وقد اتفق أهل السنّة والجماعة ـ وهم أهل الفقه والأثر ـ على أن أحداً لا يخرجه ذنبه وإن عظم من الإسلام...»[5].

---

(١) السنّة، للإمام أحمد ص ٧٢، تحقيق إسماعيل الأنصاري.

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإيمان ١/ ١٣.

(٣) تفسير الطبري ٨/ ٤٥٠.

(٤) العقيدة الطحاوية مع شرحها لابن أبي العز ٢/ ٥٢٤.

(٥) التمهيد لابن عبد البر ١٧/ ٢٢، وانظر: المرجع نفسه ٤/ ٤٩، ٥/ ٧٨، ٦/ ٣٣١، ٩/ ٢٥١، ١٤/ ١٢٥.

ويقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في سياق مذهب أهل السنّة والجماعة:

... وهم مع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر، كما يفعله الخوارج، بل الأخوة الإيمانية ثابتة مع المعاصي، ولا يسلبون الفاسق الملّي اسم الإيمان بالكلية، ولا يخلدونه في النار كما تقول المعتزلة، بل الفاسق يدخل في اسم الإيمان... وقد لا يدخل في اسم الإيمان المطلق... ويقولون هو مؤمن ناقص الإيمان، أو هو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته، فلا يعطى الاسم المطلق، ولا يسلب مطلق الاسم»[1].

٢ ـ أدلة أهل السنّة على قولهم في مرتكب الكبيرة:

استدل أهل السنّة والجماعة على ما قالوه واعتقدوه في أهل الكبائر بعدة أدلة من الكتاب والسنّة.

ـ فأما أدلتهم على كونه مؤمناً وليس بكافر، فمنها:

(أ) قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ﴾ [سورة الحجرات: ٩].

فسمى الله تعالى كلاً من الطائفتين مؤمنة.

(ب) قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ﴾ [سورة البقرة: ١٧٨].

---

(١) العقيدة الواسطية ١٥١/٣، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر عقيدة أهل السنّة والجماعة في مرتكب الكبيرة في: النبوات ص ٩٩، شرح صحيح مسلم للنووي ٤١/٢، ٤٢، لوامع الأنوار البهية ٣٦٤/١، ٣٨٨، معارج القبول ٤١٧/٢، ٤٢١.

فأثبت الله تعالى الإيمان للقاتل والمقتول من المؤمنين، وأثبت لهم أخوة الإيمان[1].

(ج) قوله ﷺ لعصابة من أصحابه: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً، ولا تسرقوا، ولا تزنوا، ولا تقتلوا أولادكم، ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم، ولا تعصوا في معروف، فمن وفّى منكم فأجره على الله، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب في الدنيا فهو كفارة له، ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عاقبه»[2].

ففي الحديث التصريح بجعل الحدود كفارات، ولو كان ارتكاب الكبيرة يخرج من الملة لسقطت الحدود، ولوجب قتل مرتكبها ردة، ولما جاز توريثه، وهذا خلاف الإجماع[3].

ولو كان ارتكاب الكبيرة مخرجاً من الملة لما جازت الصلاة على من قتل حداً، أو مات منهم، وهذا خلاف أمره ﷺ[4].

وهذا الكلام هو فيما عدا الشرك؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [سورة النساء: ٤٨]، فالمرتد إذا قتل على ارتداده لا يكون القتل له

---

(١) انظر: العقيدة الواسطية ١٥١/٣، ضمن مجموع الفتاوى، معارج القبول للحكمي ٤١٨/٢.

(٢) رواه البخاري في كتاب الإيمان، الباب الحادي عشر ١٠/١، ومسلم بنحوه في كتاب الحدود رقم ٤٣، ١٣٣٣/٣.

(٣) انظر: التمهيد لابن عبد البر ١٩/١٧ ـ ٢١، ٢٤٣/٩، ٢٤٤، مجموع الفتاوى ٤٨٢/٧.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٦٣٨/١٠.

كفارة[1].

(د) قوله ﷺ: «من كانت له مظلمة لأحد من عرضه أو شيء، فليتحللها منه اليوم قبل أن لا يكون دينار ولا درهم، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه»[2].

فثبت أن الظالم يكون له حسنات يستوفي المظلوم منها حقه[3].

ـ وأما أدلتهم على عدم خلوده في النار، فمنها:

(أ) آيات العفو والمغفرة والرحمة، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴿٢٥﴾﴾ [سورة الشورى: ٢٥].

وقوله تعالى: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوْبِ﴾ [سورة غافر: ٣].

وقوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٧٠﴾﴾ [سورة الفرقان: ٧٠][4].

(ب) الأحاديث المصرحة بخروج قوم من النار.

كقوله ﷺ: «يخرج قوم من النار بعد ما مسهم منها سفع، فيدخلون الجنة فيسميهم أهل الجنة الجهنميين».

---

(١) انظر: شرح مسلم للنووي ١١/٢٢٣، فتح الباري ١/٦٥.

(٢) رواه البخاري في كتاب المظالم، باب من كانت له مظلمة عند الرجل فحللها له هل يبين مظلمته ٣/٩٩.

(٣) انظر: شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ٢/٤٤٣.

(٤) انظر جملة من الآيات التي يستدل بها أهل السنّة على ذلك في: التفسير الكبير للرازي ٣/١٥٥ ـ ١٥٩.

وقوله ﷺ: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي».

وفي حديث الشفاعة الطويل:

«... فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل... فيقال: انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال ذرة، أو خردلة من إيمان، فأنطلق فأفعل... فيقول: انطلق فأخرج من كان في قلبه أدنى أدنى مثال حبة من خردل من إيمان فأخرجه من النار، فأنطلق فأفعل...، فأقول يا رب، ائذن لي فيمن قال لا إله إلا الله، فيقول: وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال لا إله إلا الله»[1].

٣ ـ الرد على استدلالات الخوارج والمعتزلة وتأويلاتهم:

وأما الآيات التي سبق إيرادها والتي استدل بها الخوارج والمعتزلة فيقال فيها:

ـ أما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ۝١٠﴾ [سورة النساء: ١٠].

فليس في ذلك دليل على تخليد آكل مال اليتيم في النار وعدم خروجه منها، بل هي من آيات الوعيد، فكل من أكل مال اليتيم ظلماً فهو متوعد بالصلي بالسعير، والصلي هو التسخين بقرب النار، أو بمباشرتها، والسعير: الجمر المشتعل، ومن عذب منهم بذلك فإنه لا يخلد في النار، بل يخرج منها إما بشفاعة الشافعين، أو برحمة أرحم الراحمين، كما تواترت النصوص بذلك[2].

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة ٨/ ٢٠١، ٢٠٢، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٣٠٢، ١/ ١٧٠.

(٢) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٤/ ٣٢، ٣٣.

ـ وأما قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [سورة المائدة: ٤٤].

فليس فيها دليل على ما تقوله الخوارج من تكفير أهل الكبائر، أو تكفير كل من حكم بغير ما أنزل الله.

وقد جاء عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ في هذه الآية ما يدل على أن الكفر فيها ليس الكفر المخرج من الملة، بل هو كفر دون كفر، وفي هذا يقول ابن عباس: «إنه ليس بالكفر الذي يذهبون إليه، إنه ليس كفراً ينقل عن الملة، ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾، كفر دون كفر»[1].

والحق أن في هذه المسألة تفصيلاً:

فمن حكم بغير ما أنزل الله؛ لهوى في نفسه، أو غرض من الأغراض مع اعتقاده بوجوب الحكم بما أنزل الله، وأنه عاص بفعله ذلك، فهذا يقال فيه: كفر دون كفر، أي: كفر أصغر لا يخرج من الملة.

وأما من اعتقد أن الحكم بما أنزل الله غير ملزم أو غير مناسب لهذا العصر، أو أنه وغيره سواء، ونحو ذلك، فهذا كفر أكبر مخرج من الملة[2].

ـ وأما قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾ [سورة الانفطار: ١٤ ـ ١٦].

---

(١) رواه الحاكم في مستدركه، كتاب التفسير ٢/٣١٣، وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقال الذهبي في تلخيصه: صحيح، ورواه ابن جرير بنحوه بعدة ألفاظ في تفسيره ١٠/٣٥٥، ٣٥٦، وانظر: التمهيد لابن عبد البر ١٧/١٦.

(٢) انظر في تفصيل حال من حكم بغير ما أنزل الله: رسالة تحكيم القوانين ص ٥ ـ ٧، للشيخ محمد بن إبراهيم، وانظر: معالم التنزيل للبغوي ٢/٤٠، ٤١، تفسير ابن كثير ٢/٥٧٨، ٥٧٩، فتح القدير للشوكاني ٢/٤٢.

فليس فيها دليل على خلود أهل الكبائر في النار، وليس فيها ذكر لأهل الكبائر، ولفظ الفجار عام، فيحمل هنا على الكفار؛ لأنه ذكرهم في مقابل الأبرار.

وقد ذكر ابن الجوزي قولين في المراد بالفجار: أحدهما: أنهم المشركون، والآخر: أنهم الظلمة، ثم ذكر أن قوله تعالى: ﴿وما هم عنها بغائبين﴾ دال على تخليد الكفار[1].

وعلى كل حال فالآية لا تدل على تخليد مرتكبي الكبائر من أهل التوحيد في النار، بل الكفار هم المتوعدون بالخلود في النار، بخلاف عصاة الموحدين، فقد وردت نصوص كثيرة تجعلنا نقطع بعدم خلودهم فيها.

ـ وأما قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴿٩٣﴾ ﴾ [سورة النساء: ٩٣].

فهذه الآية تفسرها نصوص غيرها صريحة في عدم خلود الموحدين في النار، كنصوص الشفاعة وغيرها مما سبق إيراده، ولهذا يجب حمل الخلود في هذه الآية على معنى البقاء مدة طويلة[2].

يقول ابن كثير رحمه الله:

«وبتقدير دخول القاتل النار... فليس بمخلد فيها أبداً، بل الخلود هو المكث الطويل، وقد تواترت الأحاديث عن النبيّ ﷺ أنه يخرج من النار من كان في قلبه أدنى مثقال ذرة من إيمان...»[3].

ـ وأما قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ

---

(١) زاد المسير ٩/ ٤٩.

(٢) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية ٤/ ٢١٤، ٢١٥.

(٣) تفسير ابن كثير ٢/ ٣٦١ باختصار.

﴿نَارًا خَٰلِدًا فِيهَا﴾ [سورة النساء: ١٤]، وكذلك قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴿٢٣﴾﴾ [سورة الجن: ٢٣].

فهذه ليس فيها دليل على تخليد أهل الكبائر في النار، لأن المراد بالمعصية في الآيتين: المعصية الكفرية التي فيها رد التوحيد والاعتراض على شرع الله وعدم الرضا به، ونحو ذلك[1]، ولا يمكن حملها على عموم المعاصي؛ للنصوص الأخرى التي تبين أن ما دون الشرك من المعاصي لا يخلد صاحبها في النار، بل يعذب ـ إن عذب ـ بقدر ذنبه، ثم يخرج منها ويدخل الجنة.

ـ وأما تأويلهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [سورة النساء: ٤٨] على أن الآية متناولة للمغفرة للتائبين فقط، أو أنها خاصة بمغفرة الصغائر، فهذا التأويل باطل، فلا يجوز أن تكون الآية خاصة بالتائبين؛ لأن التائب يغفر له حتى الشرك، والآية خصت المغفرة بما دون الشرك لمن شاء الله المغفرة له، فدل على أنها في حق غير التائبين، وأنها في الذنوب كلها خلا الشرك.

يقول الإمام ابن عبد البر في هذه الآية:

«ومعلوم أن هذا بعد الموت لمن لم يتب؛ لأن الشرك ممن تاب منه قبل الموت وانتهى عنه غفر له، كما تغفر الذنوب كلها بالتوبة جميعاً»[2].

وقال البيهقي ـ رحمه الله ـ تعليقاً على هذه الآية:

«يعني ما دون الشرك لمن يشاء بلا عقوبة، وقد يعاقب بعضهم على ما

---

(١) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٤/٤٠٥، تفسير ابن كثير ٢/٢٢٠، ٧/١٣٨، فتح القدير للشوكاني ٥/٣١٠.

(٢) التمهيد لابن عبد البر ١٧/١٦.

اقترف من الذنوب، ثم يعفو عنه ويدخل الجنة»[1].

ومما يوضح هذا المعنى ما رواه البيهقي وغيره، عن ابن عمر ـ رضي الله عنه ـ قال: ما زلنا نمسك عن الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا من نبيّنا ﷺ يقول: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ وأنه قال: «إني ادخرت دعوتي شفاعة لأهل الكبائر من أمتي يوم القيامة. . .»[2].

ويقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وأما آيتا النساء، قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾، فلا يجوز أن تكون في حق التائبين كما يقوله من يقوله من المعتزلة؛ فإن التائب من الشرك يغفر له الشرك أيضاً بنصوص القرآن واتفاق المسلمين، وهذه الآية فيها تخصيص وتقييد. . . خص فيها الشرك بأنه لا يغفره، وما عداه لم يجزم بمغفرته بل علّقه بالمشيئة»[3].

كما لا يصح تخصيص المغفرة بالصغائر، لأن هذا تخصيص بلا مخصص، والآية عمت المغفرة في كل شيء دون الشرك، ومعلوم أن ما دون الشرك شامل للصغائر والكبائر.

ثم إن هذا الزعم يقتضي بطلان تخصيص الشرك بنفي الغفران، وتخصيص الشرك بنفي الغفران هو صريح الآية.

ـ وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ إِن تَجْتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلاً كَرِيمًا ﴿٣١﴾ ﴾ [سورة النساء: ٣١].

---

(١) الاعتقاد للبيهقي ص ١٠٦.

(٢) الاعتقاد للبيهقي ص ١٠٨، وذكر السيوطي أنه أخرجه ابن الضريس، وأبو يعلى، وابن المنذر، وابن عدي بسند صحيح. الدر المنثور ٢/ ١٦٩.

(٣) مجموع الفتاوى ١٦/ ١٨، وانظر: المحرر الوجيز ٤/ ٣٣.

وقول القاضي عبد الجبار في معناها: إن من لم يجتنب الكبائر لا تكفر سيئاته، وأن من ارتكب الكبائر فهو في النار[1]، فيقال فيه:

الآية صريحة في أن من اجتنب الكبائر كفرت عنه سيئاته، وهي الصغائر[2].

ولكن القول بأن من لم يجتنب الكبائر لا تكفر سيئاته غير صحيح، إذ إن تكفير السيئات كما يحصل باجتناب الكبائر فإنه يحصل بغيرها كذلك، كالتوبة والمصائب وغير ذلك[3].

وكذلك الزعم بأن من ارتكب الكبائر فهو في النار غير صحيح، وليس في الآية دليل على ذلك، وإنما فيها وعد لمن اجتنب الكبائر بتكفير السيئات وإدخاله مدخلاً كريماً، وأما من لم يجتنب الكبائر فليس من أهل هذا الوعد، ومع هذا فلا يمتنع أن تكفر عنه سيئاته بأسباب أخرى.

وهذا الزعم فهمه القاضي عبد الجبار بناء على عقيدتهم في أن مرتكب الكبيرة لا بد له من دخول النار والخلود فيها.

وأحاديث الشفاعة، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [سورة النساء: ٤٨] تبطل هذا الزعم.

ـ وأما موقفهم من أحاديث الشفاعة، فيقال فيه:

أما الزعم بأنها غير صحيحة فباطل؛ لأنها رواها الأئمة في الصحاح كما سبق إيراده، بل هي متواترة[4].

---

(١) انظر: متشابه القرآن ص ١٨٣.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير ٢/ ٢٥٥، فتح القدير للشوكاني ١/ ٤٥٧.

(٣) انظر أسباب تكفير الذنوب في: الإيمان الأوسط، لشيخ الإسلام ٧/ ٤٨٧ ـ ٥٠١، ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر حكاية التواتر في: التمهيد للباقلاني ص ٤١٩، مجموع الفتاوى ١٨/ ١٦، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٩٠، تفسير ابن كثير ٢/ ٣٦١، نظم المتناثر ص ١٥٠، ١٥١.

وأما القول بأنها على فرض صحتها فإنها آحاد لا توجب علماً، وما كان كذلك فلا يؤخذ بها في العقيدة؛ لأنها ظنية، فهذا الكلام سبق الرد عليه[1]، وبيان أن الحق هو ما ذهب إليه أهل السنّة والجماعة في أنهم يأخذون بأخبار الآحاد في العقيدة، سواء قيل إنها قطعية أو ظنية.

ثم على فرض أن الآحاد لا يؤخذ بها في العقيدة فإن أحاديث الشفاعة متواترة، وليست آحاداً كما زعم.

وأما القول بأنها معارضة لأخبار الوعيد، فليس بصحيح، بل هي مبينة لها، وموضحة لمعناها، وسيأتي الكلام ـ إن شاء الله ـ على أخبار الوعيد، وبيان توجيهها الصحيح، وموقف أهل السنّة والجماعة منها.

وأما استدلالهم على إبطال الشفاعة بالآيات النافية لها، كقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ۝١٨﴾ [سورة غافر: ١٨]، ونحو ذلك من الآيات، فلا حجة فيه؛ لأن الشفاعة المنفية في الآيات هي في حق الكفار[2]، وأما أهل الكبائر من الموحدين فتنالهم الشفاعة، ويخرجون من النار، كما بينت ذلك السنّة النبوية.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [سورة الأنبياء: ٢٨]، فالفاسق المؤمن معه عمل مرتضى من التوحيد والطاعات وغير ذلك[3].

وأما تأويل أحاديث الشفاعة وخروج قوم من النار على معنى: يخرج

---

(١) انظر ما سبق في مبحث: موقف المتكلمين من أخبار الآحاد.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني ص ٤٢٤، تفسير ابن كثير ٦/١٣١، ٧/١٦٤، ١٦٥.

(٣) انظر: تمهيد الأوائل ص ٤٢٣.

من عمل أهل النار قوم. . . وكذلك القول بأنها للتبعيد، فكل هذا تأويل بعيد وباطل، زينه الهوى والشبهات، وإلا فكيف يصح هذا التأويل مع صراحة الأحاديث في إخراج قوم من النار، كما في الحديث أن الله تعالى يقول لنبيّه: «انطلق فأخرج منها من كان في قلبه مثقال شعيرة من إيمان، فأنطلق فأفعل. . .»، ويكرر ذلك مراراً إلى أن قال في آخر الحديث: «وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي لأخرجن منها من قال: لا إله إلا الله».

وغير ذلك من الأحاديث الصريحة في الإخراج من النار، وأنه حقيقة، وليس معناه يخرج من عمل أهل النار قوم، ولا هو للتبعيد كما زعمه القاضي عبد الجبار.

وأما صرف حديث: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» إلى أن المراد بذلك إذا تابوا، فيكون معنى الشفاعة راجعاً إلى التفضل ورفع الدرجات، فهذا التأويل تبطله النصوص السابقة والمصرحة بأن الشفاعة تنال قوماً دخلوا النار بذنوبهم، فيشفع لهم فيخرجون من النار، ويدخلون الجنة، والتائب من الذنب كمن لا ذنب له، فلا يدخل النار، ولا يعاقب على ذنبه الذي تاب منه، وحصر الشفاعة في رفع الدرجات والتفضل على المشفوع له بزيادة النعيم فحسب تحكم ظاهر، تبطله نصوص الشفاعة في إخراج من دخل النار من أهل الكبائر من الموحدين.

وقد غضب الباقلاني على المعتزلة بسبب تأويلاتهم البعيدة الباطلة لأخبار الشفاعة، حتى قال:

«ولولا العناد والميل إلى سبيل الضالين ووساوس المردة والشياطين، لم يعدلوا عن إثبات الشفاعة المذكورة في نص الكتاب والمأثور في الأخبار

إلى الترهات وطريق التأويلات، وتلفيق الجهل والضلالات»[1].

توجيه أهل السنّة لنصوص الوعيد:

لقد وردت نصوص الوعيد بصيغ متعددة، فبعضها فيه التصريح بعدم دخول الجنة، وبعضها بدخول النار، وبعضها بالكفر أو النفاق أو الشرك، أو غير ذلك من عبارات الوعيد.

وقد كثرت توجيهات العلماء لهذه النصوص ونحوها، وفسروها بما لا يتنافى مع باقي النصوص الشرعية.

ويمكن إيجاز أقوالهم في ذلك بما يلي:

ــ أن ما جاء في بعض النصوص من الوعيد لمن ارتكب بعض المعاصي بعدم دخول الجنة، كقوله ﷺ: «لا يدخل الجنة مدمن خمر»، ونحو ذلك، فعامة توجيهات العلماء لذلك لا تخرج عن خمسة توجيهات، هي:

١ ــ لا يدخل الجنة في الوقت الذي يدخلها من لم يرتكب هذا الذنب.

٢ ــ لا يدخل الجنة ــ أي بعض الجنان ــ التي هي أعلى وأشرف وأكثر نعيماً، لا أنه لا يدخل شيئاً من تلك الجنان.

٣ ــ أن في الكلام شرطاً، أو استثناء مقدراً، والتقدير: لا يدخل الجنة إن عذبه، أو لا يدخل الجنة إلا أن يغفر له، والمقصود بالنفي هنا: نفي الدخول الأوّلي، أي: الذي لم يسبقه عذاب.

٤ ــ أن هذه النصوص ونحوها تطلق على العموم، ولا يخص شخص بعينه، حتى يقوم فيه المقتضي الذي لا معارض له.

---

(١) تمهيد الأوائل ص ٤٢٨.

٥ ــ أن هذا الوعيد في حق المستحل لذلك؛ لأنه كافر، وقد أنكر الإمام أحمد هذا القول، وقال: لو استحل ذلك ولم يفعله كان كافراً، والنبي ﷺ قال: من فعل كذا وكذا[١].

ــ وأما النصوص التي فيها نفي الإيمان، أو الوصف بالكفر والشرك، أو التبرؤ من فاعل الكبيرة ووصفه بأنه «ليس منا»، فقد ذكرها الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام، وذكر بعض التفسيرات الفاسدة لها وردها، كالقول بأن المقصود بالكفر في الأحاديث كفر النعمة، أو كفر الردة، أو أنها لمجرد التغليظ والترهيب، دون أن يكون لذلك حقيقة، كما رد قول من ضعفها وردها كلها[٢].

وبعد أن رد ذلك كله، بين الصواب بقوله:

«وإن الذي عندنا في هذا الباب كله أن المعاصي والذنوب لا تزيل إيماناً ولا توجب كفراً، ولكنها إنما تنفي من الإيمان حقيقته وإخلاصه الذي نعت الله به أهله، واشترط عليهم في مواضع من كتابه... فلما خالطت هذه المعاصي هذا الإيمان المنعوت بغيرها، قيل ليس هذا من الشرائط التي أخذها الله على المؤمنين، ولا الأمانات التي يعرف بها أنه الإيمان، فنفت عنهم حينئذ حقيقته، ولم يزل عنهم اسمه»[٣].

ثم ذكر أنه جائز في لغة العرب نفي الشيء لا على معنى نفي أصله وصفته، بل على معنى نفي جودته وإتقانه، ونحو ذلك.

ومنه قول العرب للصانع إذا كان غير محكم لعمله: ما صنعت شيئاً،

---

(١) انظر هذه التوجيهات في: التوحيد لابن خزيمة ص ٢٣٧ ــ ٢٤١، مجموع الفتاوى ٧/٦٧٨، ٢٨/ ٥٠٠، ١٠/ ٣٢٩، لوامع الأنوار البهية ١/ ٣٧٠، ٣٧١.

(٢) انظر: الإيمان لأبي عبيد ص ٨٤ ــ ٨٩.

(٣) الإيمان لأبي عبيد ص ٨٩، ٩٠.

ولا عملت عملاً[1].

ثم ذكر توجيه الأحاديث التي فيها البراءة، أو الوصف بالكفر والشرك، بقوله:

«وأما الأحاديث التي فيها البراءة، كقوله: من فعل كذا وكذا فليس منا[2]، لا نرى شيئاً منها يكون معناه التبرؤ من رسول الله ﷺ، ولا من ملته، وإنما مذهبه عندنا أنه ليس من المطيعين لنا، ولا من المقتدين بنا، ولا من المحافظين على شرائعنا، وهذه النعوت وما أشبهها.

وأما تأويل سفيان بن عيينة: «أي ليس مثلنا»، فإني لا أراه؛ لكونه يستلزم أن يصير من [لا][3] يفعله مثل النبيّ ﷺ، وليس كذلك، فليس للنبيّ ﷺ عديل ولا مثيل من فاعل ذلك، أو تاركه[4].

وأما الآثار المرويات بذكر الكفر والشرك ووجوبها بالمعاصي، فإن معناها عندنا ليست تثبت على أهلها كفراً ولا شركاً يزيلان الإيمان عن صاحبه، إنما وجوهها أنها من الأخلاق والسنن التي عليها الكفار والمشركون.

وقد ورد في الحديث: «أيما امرأة استعطرت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية»[5]، فهل يكون هذا على الزنا الذي تجب فيه الحدود؟.

---

(١) انظر: المرجع السابق ص ٩٠ ــ ٩٢.

(٢) كما سبق في الحديث: «من غشّنا فليس منا».

(٣) ساقطة من الأصل، والسياق يقتضي إثباتها.

(٤) ذكر الخلال في «السنّة» إنكار عبد الرحمن بن مهدي على من فسر الحديث بمثل التفسير المنسوب لابن عيينة، وقال ابن مهدي: «أرأيت لو عمل أعمال البر كلها يكون مثل رسول الله ﷺ؟!» السنّة للخلال ص ٥٧٧.

(٥) رواه بنحوه أحمد ٤/٤١٤، والنسائي في كتاب الزينة، باب ما يكره للنساء من =

وأما ما ورد من تشبيه ذنب بآخر كقوله ﷺ في الحديث الصحيح: «شارب الخمر كعابد اللات والعزى»[1]، فالمقصود تساويهما في النهي لا في الإثم والعقوبة، على حد قوله ﷺ: «لعن المؤمن كقتله[2]»[3].

وقد بيّن شيخ الإسلام أن ما ورد في الحديث من سلب الإيمان عن الزاني السارق وشارب الخمر والمنتهب، كما في قوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن . . .» الحديث، أن هذا ليس معناه سلب الإيمان بالكلية، فمن ارتكب شيئاً من ذلك لم يعدم الإيمان الذي به يستحق أن لا يخلد في النار، وبه ترجى له الشفاعة والمغفرة، وبه يستحق المناكحة والموارثة، لكن عدم الإيمان الذي به يستحق النجاة من العذاب، ويستحق به تكفير السيئات وقبول الطاعات، وكرامة الله ومثوبته، وبه يستحق أن يكون محموداً مرضياً[4].

ولابن القيم ــ رحمه الله ــ في مسألة الأسماء والأحكام تحقيق رائع ودقيق، بين فيه أن الأعمال التي يوصف فاعلها بالكفر أو الشرك أو النفاق أو

= الطيب ٨/ ١٥٣، والترمذي في كتاب الآداب، باب في كراهية خروج المرأة متعطرة ٤/ ١٩٤، وقال: حسن صحيح، وأبو داود في كتاب الترجل، باب ما جاء في المرأة تتطيب للخروج ٤/ ٧٩، وحسنه الألباني كما في صحيح الترمذي ٢/ ٣٦٣.

(١) رواه ابن ماجه بنحوه في كتاب الأشربة، باب مدمن الخمر ٢/ ١١٢٠، ولفظه: «مدمن الخمر كعابد وثن»، ورواه بنحوه أيضاً أحمد ١/ ٢٧٢، ولفظه: «مدمن الخمر إن مات لقي الله كعابد وثن»، وقال الهيثمي: «رجال أحمد رجال الصحيح»، مجمع الزوائد ٥/ ٧٤، وصححه الألباني في صحيح الجامع ٢/ ١٠٢٠.

(٢) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب من حلف بملة سوى الإسلام ٧/ ٢٢٣، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ١٧٦، ١/ ١٠٤.

(٣) الإيمان لأبي عبيد ص ٩٢ ــ ١٠١ باختصار.

(٤) انظر: مجموع الفتاوى ٧/ ٦٧٣ ــ ٦٧٦.

الفسوق أو الظلم أو الجهل، تنقسم إلى قسمين:

فبعضها يكون فيه هذا الوصف للأكبر المخرج من الملة.

وبعضها يكون للأصغر الذي لا يخرج من الملة، فيكون كفراً دون كفر، وشركاً دون شرك... وهكذا.

وقد ضرب ابن القيم لذلك أمثلة واستدل على كل وصف بأدلة، وبسط الكلام في ذلك[1].

ثم قال ـ رحمه الله ـ:

«وههنا أصل آخر، وهو: أن الرجل قد يجتمع فيه كفر وإيمان، وشرك وتوحيد، وتقوى وفجور، ونفاق وإيمان، وهذا من أعظم أصول أهل السنّة، وخالفهم فيه غيرهم من أهل البدع كالخوارج والمعتزلة والقدرية.

ومسألة خروج أهل الكبائر من النار وتخليدهم فيها مبنية على هذا الأصل، وقد دل عليه الكتاب والسنّة والفطرة وإجماع الصحابة»[2].

واستدل ـ رحمه الله ـ على ذلك ببعض الأدلة الشرعية، كقوله تعالى: ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِٱللَّهِ إِلَّا وَهُم مُّشْرِكُونَ ۝١٠٦﴾ [سورة يوسف: ١٠٦]، فأثبت لهم إيماناً به سبحانه مع الشرك.

وكذلك قوله ﷺ: «ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق»[3]، فدل على أنه يجتمع في الرجل نفاق وإسلام.

وقال رحمه الله: «وقد بينا أن المعاصي كلها شعب من شعب الكفر،

---

(١) انظر: كتاب الصلاة، لابن القيم ص ٢٥ ـ ٢٨.

(٢) كتاب الصلاة لابن القيم ص ٢٨.

(٣) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب علامات المنافق ١/ ١٤.

كما أن الطاعات كلها شعب من شعب الإيمان، وقد يسمى بتلك الشعبة مؤمناً، وقد لا يسمى، كما أنه قد يسمى بشعبة من شعب الكفر كافراً، وقد لا يطلق عليه هذا الاسم.

وهاهنا أصل آخر، وهو أنه لا يلزم من قيام شعبة من شعب الإيمان بالعبد أن يسمى مؤمناً وإن كان ما قام به إيماناً، ولا من قيام شعبة من شعب الكفر به أن يسمى كافراً وإن كان ما قام به كفراً. . .

فمن صدر منه خلة من خلال الكفر فلا يستحق اسم كافر على الإطلاق، وكذا يقال لمن ارتكب محرماً إنه فعل فسوقاً، وإنه فسق بذلك المحرم، ولا يلزم اسم فاسق إلا بغلبة ذلك عليه.

وهكذا الزاني والسارق والشارب والمنتهب لا يسمى مؤمناً، وإن كان معه إيمان، كما أنه لا يسمى كافراً وإن كان ما أتى به من خصال الكفر وشعبه»[1].

وهذا كلام في غاية التحقيق.

وعلى ضوء ما تقدم يمكن توجيه نصوص الوعيد بما يتوافق مع بقية نصوص الشرع في حكم مرتكب الكبيرة، وبهذه التوجيهات نعلم أنه لا تعارض بين وصف مرتكب الكبيرة بأنه غير مؤمن، ووصفه بالإيمان، وبقاء أصل الإيمان، كما أنه لا تعارض بين وعيده بالنار، وعدم خلوده فيها، ولا تعارض بين الإخبار بعدم دخوله الجنة، ودخوله فيها، ولا بين وصفه بالكفر أو الشرك أو الفسوق ووصفه بالإسلام، والله أعلم.

الرد على المرجئة في استدلالهم بنصوص الوعد:

يقف المرجئة في الطرف المقابل للوعيدية من الخوارج والمعتزلة

---

(١) كتاب الصلاة، لابن القيم ص ٢٩، ٣٠ باختصار.

ونحوهم، فقد استدل المرجئة بنصوص الوعد كما سبق إيراد بعضها.

ومما ينبغي التنبيه إليه ههنا أن المقصود بالمرجئة في هذا الكلام المرجئة الخالصة الغالية التي ترى أنه لا يضر مع الإيمان ذنب.

ويمكن أن يرد على أدلتهم التي سبق إيرادها بما يلي:

ـ فأما قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَٰزِيٓ إِلَّا ٱلْكَفُورَ ۝١٧﴾ [سورة سبأ: ١٧].

فإن معناه: هل يجازى ويعاقب مثل هذا الجزاء الذي حصل لسبأ بسلب النعمة وحصول النقمة إلا الكفور[١]، وليس في الآية ما يدل على أنه لا يعاقب أي عقاب إلا الكافر كفراً أكبر.

ثم لو فرض أنه قد يفهم من هذه الآية ما ذكروه من أنه لا يجازى إلا الكفور، فإن هناك نصوصاً أخرى تبين مجمل هذه الآية وتوضحها، وتجعلنا نقطع بدخول بعض أهل الذنوب في النار والعفو عن بعضهم[٢]، وذلك كنصوص الشفاعة مثلاً.

ـ وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِىَ إِلَيْنَآ أَنَّ ٱلْعَذَابَ عَلَىٰ مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ ۝٤٨﴾ [سورة طه: ٤٨]، فليس فيه دليل على أن العذاب لا يصيب إلا الكفار، بل معنى الآية أن العذاب المتمحض والخلود في النار هو لمن كذب بآيات الله ورسله، وأعرض عن قبولها والإيمان بها[٣].

وليس في هذا ما يدل على أن عصاة الموحدين لا تمس أحداً منهم النار،

---

(١) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/٥٥٥، تفسير ابن كثير ٥/٥٤٣، فتح القدير للشوكاني ٤/٣٢١.

(٢) انظر: النبوات لشيخ الإسلام ص ١٠٦.

(٣) انظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/٣١٩، تفسير ابن كثير ٤/٥١٩، فتح القدير للشوكاني ٣/٣٦٨.

بل قد يستدل بها على أنهم لا يخلدون فيها، وهذا صحيح موافق للنصوص.

ـ وأما ما استدلوا به من أحاديث، كقوله ﷺ: «ما من عبد قال لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة»، وقوله: «فإن الله حرم على النار من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»[(١)].

فهذه الأحاديث وأشباهها على نوعين:

أحدهما: ما فيه أن من أتى بالشهادتين دخل الجنة ولم يحجب عنها، وهذا ظاهر، فإن النار لا يخلد فيها أحد من أهل التوحيد الخالص، وما ورد في حديث أبي ذر عن النبيّ ﷺ قال: «ما من عبد قال لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق، [قالها ثلاثاً]، ثم قال في الرابعة: على رغم أنف أبي ذر».

فهذا معناه أن الزنى والسرقة لا يمنعان دخول الجنة مع التوحيد، وهذا حق لا مرية فيه، ليس فيه أنه لا يعذب عليهما مع التوحيد.

وفي الحقيقة أنه يلزم على استدلالهم بقوله ﷺ: «ما من عبد قال لا إله إلا الله ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة»، على أن الإقرار والتلفظ بالشهادة مع التجرد عن أي عمل كاف وموجب لدخول الجنة، إنه يلزم على ذلك أن من علم بذلك دخل الجنة، ولو لم يتلفظ بالشهادة؛ لقوله ﷺ: «من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة»[(٢)].

بل من علم أن الصلاة واجبة دخل الجنة، ولو لم يصلّ؛ لقوله ﷺ:

---

(١) رواه البخاري في كتاب التهجد، باب صلاة النوافل جماعة ٢/٥٥، ٥٦، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٥٤، ١/٦١، ٦٢.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٤٣، ١/٥٥.

«من علم أن الصلاة عليه حق واجب دخل الجنة»[1] [2].

وهكذا يحصل الخبط والضلال لكل من يأخذ نصاً ويفهمه بعيداً عن النصوص الأخرى المبينة لمجمله، والمقيدة لمطلقه.

والحق أن معنى هذه الأحاديث أن من قال: لا إله إلا الله باكتمال شروطها، وانتفاء نواقضها، دخل الجنة، وأن دخوله الجنة كائن بعد تنقيته من الذنوب، ولهذا لما قيل للحسن: إن ناساً يقولون: من قال لا إله إلا الله دخل الجنة؟ فقال: من قال لا إله إلا الله فأدى حقها وفرضها دخل الجنة[3].

وقال وهب بن منبه لمن سأله: أليس لا إله إلا الله مفتاح الجنة؟ قال: بلى، ولكن ما من مفتاح إلا له أسنان، فإن جئت بمفتاح له أسنان فتح لك، وإلا لم يفتح لك[4].

ويدل على صحة هذا القول أن رسول الله ﷺ رتب دخول الجنة على الأعمال الصالحة في كثير من النصوص، كما في الصحيحين أن رجلاً قال: يا رسول الله، أخبرني بعمل يدخلني الجنة؟ فقال: «تعبد الله ولا تشرك به شيئاً، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصل الرحم»[5].

وغير ذلك من الأحاديث الدالة على أن دخول الجنة مرتب على الأعمال الصالحة.

---

(١) رواه أحمد ١/ ٦٠، وقال الهيثمي: «رجاله موثقون»، مجمع الزوائد ١/ ٢٨٨، ورواه الحاكم بنحوه في كتاب الإيمان ١/ ٧٢.

(٢) انظر: التوحيد لابن خزيمة ص ٢٢٤ ــ ٢٢٧.

(٣) ذكره ابن رجب في كلمة الإخلاص ص ١٠.

(٤) ذكره ابن رجب في كلمة الإخلاص ص ١١.

(٥) رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة ٢/ ١٠٨، ١٠٩، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ١٤، ١/ ٤٣.

الثاني: ما فيه أنه يحرم على النار.

وهذا قد اختلفت أقوال العلماء في توجيهه.

فقد حمله بعضهم على تحريم الخلود فيها، أو على تحريم نار يخلد فيها أهلها، وهي ما عدا الدرك الأعلى، فإن الدرك الأعلى يدخله خلق كثير من عصاة الموحدين، ثم يخرجون بشفاعة الشافعين، ورحمة أرحم الراحمين.

ـ وقالت طائفة من العلماء: المراد من هذه الأحاديث أن لا إله إلا الله سبب لدخول الجنة والنجاة من النار، ومقتضي لذلك، ولكن المقتضي لا يعمل عمله إلا باستجماع شروطه وانتفاء موانعه، وقد يتخلف عنه مقتضاه لفوات شرط من شروطه، أو لوجود مانع.

ـ وقالت طائفة: تلك النصوص المطلقة قد جاءت مقيدة في أحاديث أخر، ففي بعضها: «من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه»[1]، وفي بعضها: «صدقاً من قلبه»[2]، وفي بعضها: «مخلصاً من قلبه، أو يقيناً من قلبه»[3].

وهذا كله إشارة إلى عمل القلب وتحقيقه بمعنى الشهادتين.

ـ وقالت طائفة: هذه الأحاديث منسوخة، وقد يكون مرادهم بالنسخ البيان والإيضاح، فإن السلف يطلقون النسخ على مثل ذلك كثيراً.

ـ وذهب طائفة إلى أن هذه الأحاديث المذكورة وما في معناها كانت قبل نزول الفرائض والحدود[4].

---

(١) رواه البخاري في كتاب العلم، باب الحرص على الحديث ١/ ٣٣.

(٢) رواه البخاري في كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً ١/ ٤١.

(٣) رواه أحمد ٥/ ٢٣٦.

(٤) انظر هذه التوجيهات في «كلمة الإخلاص» للحافظ ابن رجب ص ٨ ـ ١٧، مجموع الفتاوى ٨/ ٢٧٠، ١٦/ ١٩٧، وانظر: التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٤٠، تيسير العزيز =

ولعل القول الراجح هو القول بأن لا إله إلا الله سبب لدخول الجنة والنجاة من النار، ولا بد للسبب من وجود شروطه وانتفاء موانعه.

وأما تعميمهم نصوص الوعد في حق جميع المؤمنين تقيهم وعاصيهم فهو باطل كتعميم الخوارج والمعتزلة نصوص الوعيد في حق الكافر والمؤمن العاصي وتخصيصهم نصوص الوعد في حق المؤمن المحسن الذي لم يعص أو التائب فقط والحق أن صيغ العموم قابلة للتخصيص بحسب ما دلت عليه النصوص الشرعية(١).

وقد رد عليهم ابن عطية في تفسيره بقوله:

«إن آيات الوعد لفظها لفظ عموم، والمراد بها الخصوص في المؤمن المحسن، وفي التائب، وفيمن سبق في علمه تعالى العفو عنه دون تعذيب من العصاة، وإن آيات الوعيد لفظها عموم. والمراد بها الخصوص في الكفرة وفيمن سبق في علمه تعالى أنه يعذبه من العصاة، وتحكم بقولنا هذه الآية النص في موضع النزاع وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [سورة النساء: ٤٨]، فإنها جلَّت الشك وردت على الطائفتين المرجئة والمعتزلة، وذلك أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ فصل مجمع عليه، وقوله: ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ فصل قاطع بالمعتزلة راد على قولهم رداً لا محيد عنه ولو وقفنا في هذا الموضع من الكلام لصح قول المرجئة، فجاء قوله: ﴿لِمَن يَشَآءُۚ﴾ راداً عليهم موجباً أن غفران ما دون الشرك إنما هو لقوم دون قوم بخلاف ما زعموه من أنه مغفور لكل مؤمن»(٢).

= الحميد ص ٦٥ ــ ٧٠.

(١) انظر الرسالة الكيلانية لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٢/ ٤٨٢ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) المحرر الوجيز ٤/ ١٤٣ ــ ١٤٤.

وأما طعنهم في صحة الآثار الواردة في ذلك فلا عبرة به لأن الأحاديث في ذلك متواترة وقد صححها أئمة هذا الشأن فلا يلتفت بعد ذلك إلى قول جاهل أو صاحب هوى يطعن فيها أو يحرف معناها.

وقد قال الإمام محمد بن نصر المروزي في رده على أولئك المرجئة حينما طعنوا في حديث «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن» وتحريفهم معناه قال:

«وهذا خبر قد اشتهر واستفاض برواية العدول والحفاظ من علماء أهل الحجاز والعراق جميعاً بألفاظ مفسرة لا يحتمل النهي لأن الخبر معقول والنهي معقول وأنت إذا قرأت الأخبار المروية في هذا الباب فهمتها وعلمت أنها خبر ولا يحتمل النهي»[1].

وأما زعمهم أن الإيمان المنفي عن الزاني إنما هو نفي لأصل الإيمان عن الزاني المستحل فهو كلام باطل فإن من استحل الزنا كفر ولو لم يزن والحديث في الكلام عن الزاني وليس عن المستحل فهو نفي لكمال الإيمان الواجب عن الزاني غير المستحل.

وبهذا يتبين لنا أن سبب ضلال كل من المعتزلة ونحوهم من الوعيدية والمرجئة هو أخذهم ببعض النصوص دون بعض، فكل فريق أخذ بجانب من النصوص واصطدم بالجانب الآخر الذي يخالفه، ولم يستطع الأخذ بالجميع.

وأما أهل السنّة والجماعة فتوسطوا بين الطائفتين والطرفين، وأخذوا بالنصوص كلها، وفهموها على حقيقتها، ولم يعطلوا شيئاً منها، ولم يحرفوها عن معانيها الحقيقية، فنجوا من ضلال الفريقين.

---

(١) تعظيم قدر الصلاة ٢/ ٦٤٣.

المطلب الثاني

مسمى الإيمان وتفاضله

ذهبت المرجئة من أهل الكلام كالجهمية والأشاعرة ونحوهم إلى أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأن الأعمال ليست داخلة في مسمى الإيمان.

فأما الجهمية ففسروا الإيمان بأنه مجرد معرفة القلب[1].

وأما الأشاعرة ففسروه بأنه التصديق[2].

ومما ينبغي أن يعلم أن هناك طائفة من الأشاعرة نصروا مذهب السلف في الإيمان[3].

يقول الباقلاني: «الإيمان هو التصديق بالله تعالى، وهو العلم

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٣، ٢١٤، تهذيب الآثار للطبري ٢/ ١٨٢، الإيمان الأوسط ٧/ ٥٠٨، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني ص ٥٥، الإرشاد للجويني ص ٣٩٧، المحصل للرازي ص ٣٤٧، المواقف للإيجي ص ٣٨٤، شرح الجوهرة لإبراهيم اللقاني ص ٤٢ ــ ٤٥.

(٣) ومنهم أبو العباس القلانسي، وأبو علي الثقفي، وأبو عبد الله بن مجاهد. انظر: الإيمان ٧/ ١١٩ ضمن مجموع الفتاوى.

والتصديق يوجد في القلب»[1].

ويقول الجويني: «المرضي عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله، فالمؤمن بالله من صدقه»[2].

وأما أبو الحسن الأشعري فله في ذلك قولان:

أحدهما: أنه التصديق، كما ذكر ذلك في كتابه اللمع[3].

والقول الثاني: كقول السلف وأهل الحديث، وهو تفسير الإيمان بأنه قول وعمل، كما ذكر ذلك في كتابه مقالات الإسلاميين[4].

وفي الحقيقة فإنه يصعب التفريق بين قول الجهمية والأشاعرة في الإيمان، أي أنه يصعب التفريق بين معرفة القلب وتصديقه، ولذا نرى شيخ الإسلام حينما يذكر مذهب الأشاعرة والقول الأول من قولي أبي الحسن ـ الذي هو التصديق ـ لا يفرق بينه وبين قول الجهمية، وفي هذا يقول:

«والقاضي أبو بكر الباقلاني نصر قول جهم في مسألة الإيمان، متابعة لأبي الحسن الأشعري، وكذلك أكثر أصحابه»[5].

وقال أيضاً: «وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان مع أنه نصر المشهور عن أهل السنّة من أنه يستثنى في الإيمان»[6].

---

(١) تمهيد الأوائل ص ٣٨٩.

(٢) الإرشاد ص ٣٩٧، وانظر: شرح جوهرة التوحيد لإبراهيم اللقاني ص ٤٤، ٥١.

(٣) انظر: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، للأشعري ص ١٥٤.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٧.

(٥) الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ١١٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٦) المرجع السابق ٧/ ١٢٠.

وأشار في موطن آخر إلى قولي أبي الحسن الأشعري[1].

وذهبت مرجئة الفقهاء إلى أنه التصديق والإقرار باللسان[2].

والمقصود أن هؤلاء جميعاً يرون أن الإيمان لا يتبعض، ولا يتفاضل، فلا يوصف بالزيادة والنقصان[3]، فهو شيء واحد غير قابل للتفاوت.

يقول الجويني: «إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقاً، كما لا يفضل علم علماً»[4].

ومما ينبغي أن يعلم أن القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه له ارتباط كبير بمسألة تفسير الإيمان.

فمن أدخل الأعمال في مسمى الإيمان قال إنه يزيد وينقص، ومن أخرج الأعمال من مسمى الإيمان وجعل الإيمان ما في القلب، قال إنه لا يزيد ولا ينقص؛ لأن الأعمال هي مدار التفاوت والتفاضل، وهي ليست من الإيمان، ولأن ما في القلب من المعرفة أو التصديق شيء واحد لا يقبل الزيادة ولا النقص.

وقد يقولون إن الزيادة تحصل في اليقين لا في أصل

---

(١) انظر: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٠٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٩ ـ ٢٢١، الفقه الأكبر مع شرحه للقاري ص ٦٨، ٦٩، التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٣٨، وانظر: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٠٧ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٤ ـ ٢٢١، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠، ٧١.

(٤) الإرشاد ص ٣٩٩.

التصديق[1].

وقد وصلت الحال ببعضهم إلى أن صرح بأن من قال بزيادة الإيمان ونقصانه فهو مبتدع[2].

وقد استدلوا على قولهم بأن الإيمان هو التصديق بمجيء الإيمان في اللغة بمعنى التصديق، قالوا: ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ١٧﴾ [سورة يوسف: ١٧]، أي: ما أنت بمصدق لنا.

«والإيمان في الشريعة هو الإيمان المعروف في اللغة؛ لأن الله عز وجل ما غير لسان العرب ولا قلبه، ولو فعل ذلك لتواترت الأخبار بفعله، وتوفرت دواعي الأمة على نقله... وفي علمنا بأنه لم يفعل ذلك بل أقر أسماء الأشياء والتخاطب بأسره على ما كان فيها دليل على أن الإيمان في الشرع هو الإيمان اللغوي، ومما يدل على ذلك ويبينه قول الله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ﴾ [سورة إبراهيم: ٤]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا﴾ [سورة الزخرف: ٣]، فأخبر أنه أنزل القرآن بلغة القوم، وسمى الأشياء بتسمياتهم.

فدل ما قلناه على أن الإيمان هو ما وصفناه دون ما سواه من سائر الطاعات من النوافل والمفروضات»[3].

---

(١) انظر: المواقف ص ٣٨٨، شرح المقاصد ٥/ ٢١٠، ٢١١، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠، ٧١، شرح جوهرة التوحيد ص ٥٠، ٥١.

(٢) وهو الحكيم السمرقندي، كما في كتاب: سلام الأحكم على سواد الأعظم، لإبراهيم الوفي ص ١٨٩، ١٩٠، عن الماتريدية دراسة وتقويماً، للباحث أحمد الحربي ص ٤١٥.

(٣) تمهيد الأوائل ص ٣٩٠، وانظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٤٤.

كما استدلوا على قولهم بخروج الأعمال من مسمى الإيمان بأدلة منها:

١ ــ أن الإيمان هو ما في القلب من المعرفة أو التصديق، والأعمال زائدة على هذا المعنى.

٢ ــ أنه قد يرتفع العمل ولا يرتفع الإيمان، والأعمال تسمى إيماناً، فلا يسمى ترك العمل تركاً للإيمان، فمثلاً؛ الزكاة ترتفع عن الفقير ولا يرتفع عنه الإيمان، كما لا يقال عنه: ليس على الفقير إيمان ــ يعني زكاة[١].

٣ ــ جاء في الآيات عطف العمل الصالح على الإيمان، كقوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [سورة العصر: ٣]، فدل على المغايرة[٢].

٤ ــ الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان، كقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ ﴾ [سورة المجادلة: ٢٢]، وقوله: ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾ [سورة الحجرات: ١٤][٣].

٥ ــ دلت النصوص على ثبوت الإيمان قبل الأوامر والنواهي، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ ﴾ [سورة البقرة: ١٨٣]، فإنه يفيد ثبوت الإيمان قبل الأمر بالصوم[٤].

---

(١) انظر شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٢.

(٢) انظر: المواقف ص ٣٨٥، شرح جوهرة التوحيد ص ٤٦.

(٣) انظر: المواقف ص ٣٨٥.

(٤) انظر: شرح جوهرة التوحيد ص ٤٦، وانظر بعض هذه الحجج في التمهيد لابن عبد البر ٩/٢٣٨ ــ ٢٤٣، الماتريدية دراسة وتقويماً، للباحث أحمد الحربي ص ٤٠٦.

٦ ـ وأما مرجئة الفقهاء الذين أضافوا إلى التصديق قول اللسان، وأخرجوا الأعمال من الإيمان فاستدلوا بنحو قوله ﷺ: «فإن الله حرم على النار أن تأكل من قال لا إله إلا الله يبتغي بها وجه الله».

فقالوا: إن الله تعالى بعث نبيّه ﷺ ليدعو الناس إلى الإيمان، ولهم الجنة على ذلك فدعاهم إلى شهادة ألا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، يقولون ذلك ويقرون به، ويصدقونه فيما جاء به، فكان كل من قال ذلك وصدق به مؤمناً مستكمل الإيمان(١).

ـ وقد أول من أخرج الأعمال من مسمى الإيمان النصوص المصرحة بزيادة الإيمان، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [سورة الأنفال: ٢]، بما يلي:

١ ـ أن المراد بالزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الأزمان والساعات(٢).

٢ ـ أن المراد بالزيادة بحسب زيادة المؤمن به، والصحابة كانوا آمنوا في الجملة، وكان يأتي فرض بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص(٣).

٣ ـ أن المراد زيادة ثمرته، وإشراق نوره في القلب، فإنه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي(٤).

---

(١) انظر: التمهيد لابن عبد البر ٩/٢٣٨، ٢٣٩.

(٢) انظر: شرح المقاصد ٥/ ٢١٤.

(٣) انظر: شرح المقاصد ٥/ ٢١٤، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧١.

(٤) انظر: شرح المقاصد ٥/ ٢١٤، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠، ٧١.

وبعد هذا العرض لمذهب المرجئة من أهل الكلام في مسمى الإيمان وتفاضله، واستدلالهم، وتأويلاتهم في ذلك، يمكن الرد عليهم من خلال مناقشتهم في ثلاث مسائل:

أحدها: تفسيرهم الإيمان بالتصديق.

الثانية: إخراجهم الأعمال من مسمى الإيمان.

الثالثة: تأويلاتهم النصوص المصرحة بزيادة الإيمان.

أولاً ــ الرد على المرجئة في تفسيرهم الإيمان بالتصديق:

عرفنا فيما سبق حجة من فسر الإيمان بالتصديق، إذ إنهم زعموا أن الإيمان مرادف للتصديق في اللغة، فيكون في الشرع كذلك؛ لأن الشرع خاطبنا بما نعلمه من ألفاظ اللغة العربية، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَنتَ بِمُؤۡمِنٖ لَّنَا وَلَوۡ كُنَّا صَٰدِقِينَ ﴾ [سورة يوسف: ١٧].

والجواب عن هذا من وجوه:

الأول: أن الإيمان ليس مرادفاً للتصديق، بل بينهما فروق، منها: .

١ ــ أنه يقال للمخبر إذا صدق صدقه، ولا يقال آمنه، وآمن به، بل يقال: آمن له، كما قال تعالى: ﴿ ۞ فَـَٔامَنَ لَهُۥ لُوطٞ ﴾ [سورة العنكبوت: ٢٦]، وقال: ﴿ فَمَآ ءَامَنَ لِمُوسَىٰٓ إِلَّا ذُرِّيَّةٞ مِّن قَوۡمِهِۦ ﴾ [سورة يونس: ٨٣].

ففرق بين المعدى بالباء والمعدى باللام، فالأول يقال للمخبر به، والثاني يقال للمخبر، ولا يرد كونه يجوز أن يقال: ما أنت بمصدق لنا؛ لأن دخول اللام لتقوية العامل، كما إذا تقدم المعمول، أو كان العامل اسم فاعل

أو مصدراً[1].

٢ ـ أن التصديق يستعمل في كل خبر، فيقال لمن أخبر بالأمور المشهورة مثل: الواحد نصف الاثنين: صدقت، وصدقنا بذلك، ولا يقال: آمنا لك، ولا آمنا بهذا، حتى يكون المخبر به من الأمور الغائبة، فيقال للمخبر: آمنا لك، وللمخبر به: آمنا به، كما قال إخوة يوسف: ﴿وَمَآ أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا﴾ [سورة يوسف: ١٧]، أي: بمقر لنا ومصدق لنا، لأنهم أخبروه عن غائب[2].

الثاني: أن هؤلاء لم يذكروا عن العرب شاهداً بأن الإيمان مرادف للتصديق، بل قد ينقلون عنهم كلاماً، ويقولون إنه يفهم منه كذا وكذا، ولو قدر أنهم نقلوا كلاماً عن العرب يفهم منه أن الإيمان هو التصديق لم يكن ذلك أبلغ من نقل المسلمين كافة للقرآن عن النبيّ ﷺ، فلما تواتر القرآن لفظاً ومعنى، وعرفنا أنه نزل بلغة العرب، عرفنا أنه كان في لغتهم لفظ السماء، والأرض، والليل، والنهار... ونحو ذلك على ما هو معناها في القرآن، وإلا فلو كلفنا نقلاً متواتراً لآحاد هذه الألفاظ من غير القرآن لتعذر علينا ذلك في جميع الألفاظ، لا سيما إذا كان المطلوب أن جميع العرب كانت تريد باللفظ هذا المعنى، فإن هذا يتعذر العلم به، والعلم بمعاني القرآن ليس موقوفاً على شيء من ذلك، بل الصحابة بلغوا معاني القرآن كما بلغوا لفظه،

---

(١) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي ١/ ٢٠ ـ ٢٣، الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٢٩٠، ضمن مجموع الفتاوى، الإيمان الأوسط ٧/ ٥٣٠، ضمن مجموع الفتاوى، الماتريدية دراسة وتقويماً ص ٤٠٨.

(٢) انظر: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٢٩، ضمن مجموع الفتاوى، الإيمان ٧/ ٢٩١ ضمن مجموع الفتاوى.

ولو قدرنا أن قوماً سمعوا كلاماً أعجمياً، وترجموه لنا بلغتهم لم نحتج إلى معرفة اللغة التي خوطبوا بها أولاً[1].

وهذا كله يبطل حكاية الباقلاني إجماع أهل اللغة ــ قبل نزول القرآن ــ على أن الإيمان هو التصديق، وأنهم لا يعرفون في لغتهم إيماناً غير هذا[2].

الثالث: على فرض أن الإيمان مرادف للتصديق، فقولهم إن التصديق إنما يكون بالقلب، أو بالقلب واللسان عنه جوابان:

١ ــ المنع، بل الأفعال تسمى تصديقاً، فالتصديق يكون بالقلب واللسان والجوارح، فتصديق القلب: العلم واليقين، وتصديق اللسان: الإقرار، وتصديق الجوارح: السعي والعمل[3].

كما في الحديث: «إن الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا، أدرك ذلك لا محالة، فزنا العين النظر، وزنا اللسان المنطق، والنفس تمنى وتشتهي، والفرج يصدق ذلك ويكذبه»[4].

وروي من قول الحسن البصري: «إن الإيمان ليس بالتحلي ولا بالتمني، إنما الإيمان ما وقر في القلب وصدّقه العمل»[5].

---

(١) انظر: الإيمان ٧/ ١٢٣ ــ ١٢٥.

(٢) انظر: تمهيد الأوائل ص ٣٨٩.

(٣) انظر: تهذيب الآثار للطبري ٢/ ١٩٧، ١٩٨، الإيمان ٧/ ١٢٢، ٢٩٣، ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) رواه البخاري في كتاب القدر، باب (وحرام على قرية أهلكناها) ٧/ ٢١٤، ومسلم في كتاب القدر رقم ٢٠، ٤/ ٢٠٤٦.

(٥) رواه ابن أبي شيبة في المصنف ١١/ ٢٢، وفي الإيمان ص ٣١، ٣٢، وقال الألباني =

فالحق أن التصديق كما يكون بالقلب واللسان يكون بالأعمال.

٢ ـ أن الإيمان إذا كان أصله التصديق، فهو تصديق مخصوص، كما أن الصلاة دعاء مخصوص، والحج قصد مخصوص، والصيام إمساك مخصوص، وهذا التصديق له لوازم صارت لوازمه داخلة في مسماه عند الإطلاق، فإن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، ويبقى النزاع لفظياً هل الإيمان دال على العمل بالتضمن أو باللزوم[(١)].

«فالإيمان في كلام الشارع أخص من الإيمان في اللغة، ومعلوم أن الخاص ينضم إليه قيود لا توجد في جميع العام»[(٢)].

الرابع: «أن يقال: وإن كان هو التصديق فالتصديق التام القائم بالقلب مستلزم لما وجب من أعمال القلب والجوارح، فإن هذه لوازم الإيمان التام وانتفاء اللازم دليل على انتفاء الملزوم، ونقول: إن هذه اللوازم تدخل في مسمى اللفظ تارة، وتخرج عنه أخرى»[(٣)].

الخامس: أن يقال: إن الإيمان وإن كان أصله في اللغة هو التصديق، فإن الشارع نقله وغير معناه، وأراد بالإيمان ما بينه في الكتاب والسنّة من معاني اسم الإيمان وأحكامه، وأن العبد لا يكون مؤمناً إلا به، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة الأنفال: ٢].

= في تحقيقه له: «وهذا موقوف على الحسن البصري، ولا يصح عنه».
ورواه أيضاً الخطيب البغدادي في اقتضاء العلم العمل ص ١٧٧، وأبو نعيم في الحلية بنحوه ٣/ ٢٧٣.

(١) الإيمان ٧/ ٢٦٩، ٢٩٧ ضمن مجموع الفتاوى.
(٢) المرجع السابق ٧/ ١٢٧، وانظر: المرجع نفسه ٧/ ١٢٢.
(٣) الإيمان ٧/ ١٢٢ ضمن مجموع الفتاوى.

وهذا متواتر في القرآن والسنن، ومتواتر أيضاً أنه لم يكن يحكم لأحد بحكم الإيمان، إلا أن يؤدي الفرائض، ولم يقل الشارع إن الفساق مؤمنون، لكن أدخلهم في مسمى الإيمان في مواضع، كما أدخل المنافقين في اسم الإيمان في مواضع مع القيود، وأما الاسم المطلق الذي وعد أهله بالجنة فلم يدخل فيه لا هؤلاء ولا هؤلاء.

ونقل الإيمان عن معناه المعروف في اللغة لا يخرج القرآن عن كونه عربياً، كما خاطب العرب باسم المنافقين، وقد ذكر أهل اللغة أن هذا الاسم لم يكن يعرف في الجاهلية[1]، ولم يقولوا إنه ليس بعربي؛ لأن المنافق مشتق من نفق إذا خرج، فإذا كان اللفظ مشتقاً من لغتهم وقد تصرف فيه المتكلم كما جرت عادتهم في لغتهم لم يخرج ذلك عن كونه عربياً[2].

السادس: أنه لو فرض أن هذه الألفاظ ليست عربية، فليس تخصيص عموم هذه الألفاظ بأعظم من إخراج لفظ الإيمان عما دل عليه الكتاب والسنّة وإجماع السلف، فإن النصوص التي تنفي الإيمان عمن لا يحب الله ورسوله، ولا يخاف الله ولا يتقيه، ولا يعمل شيئاً من الواجب، ولا يترك شيئاً من المحرم، كثيرة صريحة، فإذا قدر أنها عارضها آية، كان تخصيص اللفظ القليل العام أولى من رد النصوص الكثيرة الصريحة[3].

---

(١) انظر: لسان العرب ١٢/ ٢٣٧، الطبعة الأولى، بولاق سنة ١٣٠٢هـ، وتاج العروس ٧/ ٧٩.

(٢) انظر: الإيمان ٧/ ١٢٩، ١٣٠، ضمن مجموع الفتاوى، الأصول والفروع لابن حزم ص ١٣٢، ١٣٩.

(٣) انظر: الإيمان ٧/ ١٣٠، ضمن مجموع الفتاوى.

ثانياً ـ الرد على المرجئة في إخراجهم الأعمال من مسمى الإيمان:

إن مسألة إخراج الأعمال من مسمى الإيمان من أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين السلف ومخالفيهم من المرجئة، وقد سبق عرض أشهر حجج المرجئة في ذلك، وعرفنا وجه إخراجهم الأعمال من أصل الإيمان.

ويمكن الرد على حججهم بما يلي:

أولاً: إن قولهم بأن الإيمان هو ما في القلب من المعرفة والتصديق فقط دون الأعمال، إن هذا القول مخالف للكتاب والسنّة وإجماع سلف الأمة، بل الإيمان: قول باللسان، واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح.

وقد دل على ذلك الشرع، وأجمع عليه السلف، واستدلوا على خصاله الثلاثة بنصوص كثيرة.

فأما أدلتهم على أن الإيمان قول باللسان، فمنها:

قوله تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ ﴾ الآية، [سورة البقرة: ١٣٦].

وقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله»(١).

وأما أدلتهم على أنه اعتقاد بالقلب، فمنها:

قوله تعالى: ﴿ ۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ لَا يَحۡزُنكَ ٱلَّذِينَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡكُفۡرِ مِنَ

---

(١) رواه البخاري في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة ٢/١١٠، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٣٣، ١/٥٢.

ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفْوَٰهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِن قُلُوبُهُمْ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾﴾ [سورة المائدة: ٤١].

وقوله تعالى: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [سورة الحجرات: ١٤].

وقوله ﷺ: «يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه»[١].

وأما أدلتهم على أنه عمل بالجوارح، فمنها:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱرْكَعُواْ وَٱسْجُدُواْ وَٱعْبُدُواْ رَبَّكُمْ وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۩ ﴿٧٧﴾﴾ [سورة الحج: ٧٧].

وقال تعالى في وصف المؤمنين: ﴿ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلْعَٰبِدُونَ ٱلْحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلْءَامِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٢﴾﴾ [سورة التوبة: ١١٢].

وقوله ﷺ لوفد بني عبد القيس[٢] بعد أن أمرهم بالإيمان بالله وحده: أتدرون ما الإيمان بالله وحده؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان،

---

(١) رواه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الغيبة ٤/ ٢٧٠، والترمذي بنحوه في كتاب البر والصلة، باب ما جاء في تعظيم المؤمن ٣/ ٢٥٥، وقال الترمذي: حديث حسن، وقال الألباني: حسن صحيح. كما في صحيح الترمذي ٢/ ٢٠٠.

(٢) نسبةً إلى عبدالقيس بن أفصى بن دُعمى بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار. انظر: جمهرة أنساب العرب لابن حزم ص ٢٧٨.

وأن تعطوا من المغنم الخمس»[1].

هـذه بعـض الأدلـة علـى أن الإيمـان شـامـل لهـذه الخصـال الثلاثة[2].

وقد اتفق أهل السنّة والجماعة على أن الإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان، وعمل القلب والجوارح[3].

قال الإمام مالك رحمه الله: الإيمان قول وعمل[4].

وقد ورد مثل هذا القول عن الإمام الشافعي[5]، وأحمد[6]، وهو قول ابن مسعود، وحذيفة، والثوري، والأوزاعي، والحسن البصري، ومعمر بن

---

(١) رواه البخاري في كتاب الإيمان، باب أداء الخمس من الإيمان ١/ ١٩، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٢٤، ١/ ٤٧، ٤٨.

(٢) انظر أدلة أهل السنّة على خصال الإيمان الثلاثة في: الشريعة للآجري ص ١١٩ ــ ١٢١، الإبانة لابن بطة ٢/ ٧٦٠ ــ ٨٠٨، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي ٤/ ٨٣٠ ــ ٨٣٢، المنهاج في شعب الإيمان ١/ ٢٦ ــ ٣٠، معارج القبول للحكمي ٢/ ١٧ ــ ٢١.

(٣) قول القلب هو تصديقه وإقراره ومعرفته، وعمل القلب هو: انقياده لما صدق به، ومن أعمال القلب الحب والخشية والتوكل. انظر: الإيمان ٧/ ١٨٦ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) الشريعة للآجري ص ١١٨، السنّة للالكائي ٤/ ٨٤٨، ٨٤٩، التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٥٣.

(٥) حلية الأولياء ٩/ ١١٥، مناقب الشافعي للبيهقي ١/ ٣٨٥.

(٦) السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/ ٣٠٧، مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ٢٠١.

راشد[1]، وابن جريج[2]، وسفيان بن عيينة، وعطاء، وطاووس، ومجاهد، وابن المبارك، والفضيل بن عياض، وابن أبي شيبة[3]، وغيرهم[4].

وقد ذكر البخاري أنه لقي أكثر من ألف رجل من أهل العلم بمختلف

---

(١) معمر بن راشد، أبو عروة بن أبي عمر الأزدي مولاهم، نزيل اليمن، طلب العلم وهو حدث، وكان من أوعية العلم، مع الصدق والتحري والورع، توفي سنة ١٥٣هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/٣٧٨، ٣٧٩، الجرح والتعديل ٨/ ٢٥٥ ـ ٢٥٧، تهذيب الأسماء واللغات ٢/١٠٧، السير ٧/ ٥ ـ ١٨، تهذيب التهذيب ١٠/٢٤٣ ـ ٢٤٦.

(٢) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج، أبو خالد القرشي الأموي المكي الإمام العابد العلامة الحافظ شيخ الحرم، صاحب التصانيف، وأول من دوّن العلم بمكة، توفي سنة ١٥٠هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/٤٢٢، ٤٢٣، الجرح والتعديل ٥/ ٣٥٦ ـ ٣٥٨، تاريخ بغداد ١٠/ ٤٠٠، السير ٦/ ٣٢٥ ـ ٣٣٦، تهذيب التهذيب ٦/ ٤٠٢ ـ ٤٠٦.

(٣) عبد الله بن محمد بن القاضي أبي شيبة إبراهيم بن عثمان، الإمام العلم أبو بكر سيد الحفاظ، وصاحب الكتب الكبار، طلب العلم وهو صغير، وكان ثقة حافظاً، توفي سنة ٢٣٥هـ.

انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٥/ ١٦٠، ميزان الاعتدال ٢/ ٤٩٠، السير ١١/ ١٢٢ ـ ١٢٧، البداية والنهاية ١٠/ ٣١٥، تهذيب التهذيب ٦/ ٢ ـ ٤، شذرات الذهب ٢/ ٨٥.

(٤) انظر أقوال هؤلاء وغيرهم في: السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/ ٣١٠، ٣١١، ٣٤٧، الإيمان لابن أبي شيبة ص ٤٦٦، الإبانة ٢/ ٨١١ ـ ٨١٤، السنّة للالكائي ٤/ ٨٣٢، ٨٤٧، ٨٤٨.

الأمصار لا يختلف قولهم في أن الإيمان والدين قول وعمل[1].

وقد حكى إجماع أهل السنّة على ذلك غير واحد من أهل العلم، كالشافعي[2]، والبغوي[3]، وابن عبد البر[4]، بل أصبح القول بهذا من مميزات أهل السنّة الفارقة بينهم وبين أهل البدعة[5].

يقول الإمام ابن بطة[6] ـ رحمه الله ـ :

«واعلموا رحمكم الله أن الله عزّ وجل لم يثن على المؤمنين، ولم يصف ما أعد لهم من النعيم المقيم والنجاة من العذاب الأليم، ولم يخبرهم برضاه عنهم إلا بالعمل الصالح والسعي الرابح، وقرن القول بالعمل، والنية بالإخلاص حتى صار اسم الإيمان مشتملاً على المعاني الثلاثة، لا ينفصل بعضها من بعض، ولا ينفع بعضها دون بعض، حتى صار الإيمان قولاً

---

(١) رواه اللالكائي في السنّة ١/ ١٧٢ ـ ١٧٤، وصحح إسناده الحافظ ابن حجر كما في الفتح ١/ ٤٧.

(٢) ذكره اللالكائي في السنّة ٥/ ٨٨٦، ٨٨٧، وشيخ الإسلام في الإيمان ٧/ ٣٠٨، وابن رجب في جامع العلوم والحكم ١/ ٦٢.

(٣) شرح السنّة للبغوي ١/ ٣٨، ٣٩.

(٤) التمهيد ٩/ ٢٣٨.

(٥) انظر: الإيمان لشيخ الإسلام ٧/ ٣٠٨ضمن مجموع الفتاوى.

(٦) أبو عبد الله، عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان العُكبري الحنبلي، الإمام القدوة العابد الفقيه المحدث شيخ العراق، كان أماراً بالمعروف ناهياً عن المنكر، وله مصنفات جليلة، توفي سنة ٣٨٧هـ.

انظر ترجمته في: طبقات الحنابلة ٢/ ١٤٤ ـ ١٥٣، البداية والنهاية ١١/ ٣٢١، ٣٢٢، السير ١٦/ ٥٢٩ ـ ٥٣٣، شذرات الذهب ٣/ ١٢٢ ـ ١٢٤.

باللسان، وعملاً بالجوارح، ومعرفة بالقلب، خلافاً لقول المرجئة الضالة الذين زاغت قلوبهم وتلاعبت الشياطين بعقولهم»[1].

ثانياً: وأما قولهم إن الأعمال لا تسمى إيماناً، والعمل قد يرتفع ولا يرتفع الإيمان، فيقال فيه:

بل فرائض الإيمان تسمى إيماناً، كما أن بعض الذنوب تسمى كفراً، ويطلق عليها ذلك، وإن كانت هذه الأمور متفاوتة، ففرائض الإيمان التي تسمى إيماناً منها ما يزول بزواله كالشهادتين، ومنه ما لا يزول بتركه، كإماطة الأذى عن الطريق، كما أن الأعمال والذنوب التي تسمى كفراً، منها ما هو كفر أكبر ينقل من الملة، كالمذكورة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا۟ بَيْنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُوا۟ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّا ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿١٥١﴾﴾ [سورة النساء: ١٥٠، ١٥١].

ومنها ما لا ينقل من الملة، كالأعمال المذكورة في قوله ﷺ: «اثنتان في الناس هما بهم كفر: الطعن في النسب، والنياحة على الميت»[2].

فتبين بهذا أن قولهم إن العمل قد يرتفع ولا يرتفع الإيمان ليس على إطلاقه، بل إن ترك بعض الأعمال يرفع الإيمان من أصله كما في ترك الشهادتين، وبعضها يرفع كماله الواجب، كما في ترك بعض الواجبات، وبعضها يرفع كماله المستحب، كما في ترك المستحبات.

---

(١) الإبانة لابن بطة ٢/ ٧٧٩.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ١٢١، ١/ ٨٢.

وكما يقال في ترك بعض شعب الإيمان يقال في فعل بعض المنهيات، فبعض الذنوب يرفع الإيمان من أصله، كما في السجود للصنم طوعاً وتعبداً، وبعضها يرفع كماله الواجب كما في فعل بعض المحرمات كالزنى وشرب الخمر[1]، وبعضها يرفع كماله المستحب، كما في فعل بعض المكروهات والتوسع في المباحات.

وقد ورد في الشرع نصوص كثيرة تدل على أن الأعمال تسمى إيماناً، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمْ﴾ [سورة البقرة: ١٤٣].

فقد أجمع المفسرون على أن المراد بالإيمان في هذه الآية الصلاة إلى بيت المقدس[2].

وكذلك قوله ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون، أو بضع وستون شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان»[3].

ومن العجيب أن يعرض الجويني ــ في سبيل نصرة مذهبه ــ عن إجماع المفسرين في معنى الآية السابقة، ويؤولها على معنى: «وما كان الله ليضيع تصديقكم نبيّكم فيما بلغكم من الصلاة إلى القبلتين»[4].

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٧/ ٦٤٧، الإيمان ٧/ ١٩٧، ١٩٨، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر حكاية الإجماع في: المنهاج للحليمي ١/ ٣٧، التمهيد لابن عبد البر ٩/ ٢٤٥.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٥٨، ١/ ٦٣، والبخاري بنحوه في كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان ١/ ٨.

(٤) الإرشاد للجويني ص ٣٩٨.

ورد الحديث في بيان شعب الإيمان بقوله:

«وأما الحديث فهو من الآحاد، ثم هو مؤول، والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا دل عليه، أو كان منه بسبب»[1].

وهذا الكلام باطل، فأما رده بأنه آحاد فقد سبق الكلام في ذلك، وبيان الصواب في هذه المسألة[2].

وأما ما ذكره من تأويل فهو عدول عن الظاهر وصرف للفظ دون دليل، بل الحق إن هذه الأعمال تسمى إيماناً، كما سماها رسول الله ﷺ.

وقد أكثر البخاري ــ رحمه الله ــ من التبويب في صحيحه لإثبات أن الأعمال من الإيمان، كقوله: «باب، من الإيمان أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه»، «باب قيام ليلة القدر من الإيمان»، «باب الجهاد من الإيمان»، «باب اتباع الجنائز من الإيمان»[3]، وغير ذلك من الأبواب، وقد ذكر تحتها جملة من الأحاديث الدالة على هذا المعنى.

وأما قولهم بأن الزكاة ترتفع عن الفقير ولا يرتفع عنه الإيمان، ولا يقال ليس عليه إيمان.

فالجواب عن ذلك بأن يقال:

إن الواجب المتعين على الفقير وغيره من المسلمين إنما هو الإيمان بفرضية الزكاة على أهلها، وكونها ركناً من أركان الإسلام، أما إخراجها فإنما

(١) المرجع السابق ص ٣٩٩.
(٢) انظر ما سبق ص ١٦٣ وما بعدها.
(٣) صحيح البخاري ١/ ٧، ٩، ١٤، ١٥، ١٧.

يجب ويتعين على من توفرت فيه شروط وجوب الزكاة، كبلوغ النصاب، ودوران الحول، وغير ذلك، فالشخص الذي ليس عليه زكاة لا يقال: ليس عليه إيمان، ولا ارتفع عنه الإيمان، بل يقال: ليس عليه زكاة، أو لا تجب عليه الزكاة، وإن كان مطالباً بالإيمان بوجوبها وفرضيتها على أهلها.

ومثل ذلك كثير من الأحكام الشرعية التي يخاطب بها صنف أو فئة من المسلمين فتتعين في حقهم ويكون الواجب على بقية المسلمين الإيمان بهذا الخطاب ومقتضياته، ومن ذلك خطاب الرجال القادرين بالجهاد دون النساء، وتعين الصيام والحج على القادرين دون العاجزين، وغير ذلك.

ثالثاً: وأما ما ذكروه من أن عطف العمل الصالح على الإيمان في الآيات يقتضي المغايرة، كقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [سورة العصر: ٣]، فالجواب عنه من وجوه:

١ ــ أن عطف الأعمال الصالحة على الإيمان لا يدل على أنها ليست منه، كما أن قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ۝٣﴾ [سورة العصر: ٣]، لا يدل على أن التواصي بالحق والتواصي بالصبر ليس من الأعمال الصالحة، حيث عطف عليها[(١)].

٢ ــ أن الإيمان يرد في النصوص مطلقاً عن العمل، ويرد مقروناً بالعمل، فأما إذا ورد مطلقاً فإنه يكون مستلزماً للأعمال، حتى ولو قيل إن الأعمال في الأصل ليست من الإيمان، فإن أصل الإيمان هو ما في القلب، لكن يقال: هي لازمة له، فمن لم يفعلها كان إيمانه منتفياً؛ لأن انتفاء اللازم يقتضي انتفاء الملزوم، وقد صارت الأعمال بعرف الشارع داخلة في مسمى

(١) انظر: المنهاج للحليمي ١/ ٤١.

الإيمان إذا أطلق، وذلك كقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا۟ ﴾ [سورة الحجرات: ١٥]، وقوله ﷺ: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن»، ونحو ذلك.

وأما إذا عطف العمل على الإيمان فإن العطف هنا لا يقتضي المغايرة، بل هو من باب عطف الخاص على العام، والجزء على الكل، وذلك كقوله تعالى: ﴿ حَٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ ﴾ [سورة البقرة: ٢٣٨]، وقوله: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ ﴾ [سورة البقرة: ٩٨].

فالصلاة الوسطى داخلة في لفظ الصلوات، وجبريل وميكال من ملائكة الله تعالى.

ومن هذا الباب قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [سورة العصر: ٣]، ونحو ذلك، فالله تعالى عطف العمل على الإيمان، حتى لا يظن أحد أنه يكتفى بإيمان القلب فقط، بل لا بد معه من العمل الصالح(١).

رابعاً: وأما استدلالهم بالآيات الدالة على أن محل الإيمان القلب، كقوله تعالى: ﴿ أُو۟لَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ﴾ [سورة المجادلة: ٢٢] ونحو ذلك، فالجواب عنه أن يقال:

كما أن ما ذكرتموه من الآيات يدل على أن الإيمان يكون في القلب فهناك آيات أخرى تدل على أن الإيمان يكون أيضاً في اللسان، وفي أعمال الجوارح، كما سبق ذكره.

---

(١) انظر: الإيمان ٧/١٩٨، ١٩٩، ضمن مجموع الفتاوى، الماتريدية دراسة وتقويماً ص ٤١٠، ٤١١، عقيدة الإمام ابن عبد البر في التوحيد والإيمان ص ٤١٩، ٤٢٠.

ثم إنه يقال: إن الإيمان وإن كان أصله في القلب، فإن هذا لا يدل على أن الأعمال ليست منه، بل الأعمال الظاهرة لازمة لما في القلب، فلا يتصور وجود إيمان القلب الواجب مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم، وإن كان أصله ما في القلب[1]...

خامساً: وأما قولهم بأن الله خاطب المؤمنين بالإيمان، وأن النصوص دلت على ثبوت الإيمان قبل مجيء الأوامر والنواهي، فالجواب عنه بأن يقال:

«إن قلتم: إنهم خوطبوا به قبل أن تجب تلك الأعمال، فقبل وجوبها لم تكن من الإيمان، وكانوا مؤمنين الإيمان الواجب عليهم قبل أن يفرض عليهم ما خوطبوا بفرضه، فلما نزل إن لم يقروا بوجوبه لم يكونوا مؤمنين، ولهذا قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩٧﴾﴾ [سورة آل عمران: ٩٧].

ولهذا لم يجيء ذكر الحج في أكثر الأحاديث التي فيها ذكر الإسلام والإيمان، كحديث وفد عبد القيس... وذلك لأن الحج آخر ما فرض من الخمس، فكان قبل فرضه لا يدخل في الإيمان والإسلام، فلما فرض أدخله النبيّ ﷺ في الإيمان إذا أفرد، وأدخله في الإسلام إذا قرن بالإيمان، وإذا أفرد»[2].

سادساً: وأما ما استدل به مرجئة الفقهاء على أن الإيمان هو قول

---

(١) انظر الإيمان ٧/١٩٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) المرجع السابق ٧/١٩٧.

اللسان مع اعتقاد القلب، واستدلالهم بنحو قوله ﷺ: «فإن الله حرم على النار أن تأكل من قال لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله»، فقد سبق ذكر التوجيه الصحيح لهذا الحديث وأمثاله، والرد على ما تأولته المرجئة عليه، وبيان ما يلزم على قولهم هذا[1].

وتبين أن القول والتصديق المجرد عن عمل الجوارح لا يكفي للقيام بحقيقة الإيمان، بل لا بد من أعمال الجوارح التي هي من الإيمان، كما دلت عليه النصوص الشرعية، وأجمع عليه سلف الأمة.

سابعاً: ومما يبين خطأ الجهمية الذين جعلوا الإيمان مجرد تصديق القلب وعلمه، ولم يجعلوا أعمال القلب من الإيمان، أنهم ظنوا أن الإنسان قد يكون مؤمناً كامل الإيمان بقلبه، وهو مع هذا يسب الله ورسوله، ويعادي الله ورسوله، ويعادي أولياء الله، ويوالي أعداء الله، ويقتل الأنبياء، ويهدم المساجد، ويهين المصحف؛ لأن هذه الأعمال ـ عندهم ـ معاص لا تنافي الإيمان الذي في قلبه، بل يفعل هذا وهو في الباطن عند الله مؤمن، قالوا: وإنما ثبت له في الدنيا أحكام الكفار؛ لأن هذه الأقوال أمارة على الكفر؛ ليحكم بالظاهر كما يحكم بالإقرار والشهود، وإن كان في الباطن قد يكون بخلاف ما أقر به، وبخلاف ما شهد به الشهود[2].

ولذلك فهم ظنوا أن كل من حكم الشارع بأنه كافر مخلد في النار، فإنما ذاك لأنه لم يكن في قلبه شيء من العلم والتصديق، فالكفر عندهم شيء واحد، وهو الجهل، والإيمان شيء واحد، وهو العلم.

---

(١) انظر ما سبق ص ٦٩٢.

(٢) انظر: الإيمان ٧/ ١٨٨، ١٨٩ ضمن مجموع الفتاوى.

ولا شك في بطلان هذا القول، فإن الكفر ليس هو الجهل ولا التكذيب فقط، كما أن الإيمان ليس هو العلم ولا التصديق فقط.

فإبليس ــ مثلاً ــ كافر بنص القرآن، وإنما كفره لاستكباره وامتناعه عن السجود لآدم، لا لكونه كذب خبراً.

وكذلك فرعون وقومه، قال تعالى فيهم: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: ١٤]، وقال موسى لفرعون: ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ هَٰٓؤُلَآءِ إِلَّا رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ﴾ [سورة الإسراء: ١٠٢].

فدل على أن فرعون كان عالماً بأن الله أنزل الآيات، وهو من أكبر خلق الله عناداً وبغياً؛ لفساد إرادته وقصده، لا لعدم علمه، وعامة من كذب الرسل علموا أن الحق معهم، وأنهم صادقون، لكن يكذبونهم ويعادونهم، إما حسداً، وإما إرادة للعلو والرياسة، وإما حباً للدين الذي كانوا عليه، وما يحصل لهم به من الأغراض الدنيوية[1].

ثالثاً ــ الرد على المرجئة في تأويلهم النصوص المصرحة بزيادة الإيمان:

تبين لنا فيما سبق أن مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، لها ارتباط كبير بمسألة مسمى الإيمان، فمن أدخل الأعمال في مسمى الإيمان وجعله يتبعض ــ وهم أهل السنّة والجماعة ــ قال إن الإيمان يزيد وينقص، ومن أخرج الأعمال من مسمى الإيمان وجعله مجرد ما في القلب ــ وهم المرجئة ــ قال

(١) انظر: المرجع السابق ٧/١٨٩ ــ ١٩١، الإيمان الأوسط ٧/٥٨٢، ٥٨٣، ضمن مجموع الفتاوى.

إن الإيمان لا يزيد ولا ينقص؛ لأن أصله شيء واحد، وهو التصديق ـ ومرجئة الفقهاء يضمون إليه النطق بالشهادتين ـ والتصديق لا يزيد ولا ينقص، ولهذا فقد اصطدم هؤلاء بالنصوص الشرعية المصرحة بزيادة الإيمان، كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [سورة الأنفال: ٢]، وغيرها من الآيات والأحاديث، فأولوها بما يخرجها عن حقيقة المراد بها، ويجعلها لا تتعارض مع مذهبهم في عدم زيادة أصل الإيمان ولا نقصانه.

ويمكن الرد على تأويلاتهم التي ذكروها بأن يقال:

أولاً: أما تأويلهم الزيادة بأنها بحسب الدوام والثبات، وكثرة الأزمان والساعات، فهذا فساده ظاهر، وهو ناشيء من حصرهم لمسمى الإيمان بمجرد التصديق، والتصديق ـ عندهم ـ لا يتفاوت فيه الناس، وعليه فلا يمكن أن يكون شخص أكثر من شخص إيماناً وتصديقاً إلا بدوامه على ذلك، وطول عمره في التصديق، وهذا باطل؛ لأن الإيمان ليس خاصاً بما في القلب، بل هو شامل لذلك ولغيره من قول اللسان، وأعمال الجوارح، كما سبق بيان ذلك، فالأعمال الصالحة من الإيمان، والإكثار منها يزيد الإيمان، وقد يكون شخص حديث عهد بالإسلام أقوى وأكثر إيماناً من شخص آخر أمضى عمراً مديداً مصدقاً ومنتسباً لهذا الدين، وذلك لما قام بالأول من قوة التصديق، واليقين، وكثرة العمل أكثر من الثاني، ولهذا فإن نفس ما في القلوب من التصديق والمعرفة والعمل يتفاضل من «جهة الوجوب الذي يتنوع بتنوع الناس فيه، وكذلك قدرهم في أداء الواجب متفاوته.

ثم نفس المعرفة تختلف بالإجمال والتفصيل، والقوة والضعف، ودوام الحضور، ومع الغفلة.

ثم أحوال القلوب وأعمالها مثل محبة الله ورسوله، وخشية الله، والتوكل عليه، والصبر على حكمه، وإخلاص العمل له، مما يتفاضل الناس فيها تفاضلاً لا يعرف قدره إلا الله عزّ وجل، ومن أنكر تفاضلهم في هذا فهو إما جاهل لم يتصوره، وإما معاند»[1].

ولذلك فقد اعترف بزيادة التصديق ونقصه بعض الأشاعرة كالإيجي[2] وغيره، يقول النووي رحمه الله:

«والأظهر ـ والله أعلم ـ أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة، ولهذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم، بحيث لا يعتريهم الشبه، ولا يتزلزل إيمانهم بعارض... ولا يتشكك عاقل في أن نفس تصديق أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ لا يساويه تصديق آحاد الناس...»[3].

ومما يدل على ذلك قوله تعالى لإبراهيم لما دعاه أن يريه كيف يحيي الموتى: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [سورة البقرة: ٢٦٠].

وقد حكى الطبري أن مقصود إبراهيم الخليل بذلك، ليرى ذلك عياناً فيزداد يقيناً برؤيته ذلك عياناً إلى علمه به خبراً»[4].

---

(١) انظر: الإيمان ٧/٤٠٨، ٤٠٩، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: المواقف ص ٣٨٨.

(٣) شرح مسلم للنووي ١/١٤٨، ١٤٩، وانظر: فتح الباري ١/٤٦.

(٤) تفسير الطبري ٥/٤٨٥.

وورد عن سعيد بن جبير[1]، ومالك بن أنس في معناه: «ليزداد إيماني»[2].

ومن أصرح الأدلة على ثبوت التفاضل في نفس إيمان القلب قوله ﷺ: «يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن شعيرة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن برة، ثم يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان في قلبه من الخير ما يزن ذرة»[3].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن العلم والتصديق نفسه يكون بعضه أقوى من بعض، وأثبت وأبعد عن الشك والريب، وهذا أمر يشهده كل أحد من نفسه... مثل رؤية الناس للهلال وإن اشتركوا فيها، فبعضهم تكون رؤيته أتم من بعض، وكذلك سماع الصوت الواحد، وشم الرائحة الواحدة، وذوق النوع الواحد من الطعام، فكذلك معرفة القلب وتصديقه يتفاضل أعظم من ذلك من وجوه متعددة، والمعاني التي يؤمن بها من معاني أسماء الرب وكلامه

---

(١) أبو محمد، سعيد بن جبير بن هشام الأسدي الوالبي مولاهم، الكوفي، الإمام الحافظ المقرىء المفسر، أحد الأعلام، ومن كبار العلماء، تابعي، كان ذا عبادة ودين، قتله الحجاج سنة ٩٥هـ.
انظر ترجمته في: الحلية ٤/٢٧٢ ـ ٣١٠، تهذيب الأسماء واللغات ١/٢١٦، ٢١٧، السير ٤/٣٢١ ـ ٣٤٣، البداية والنهاية ٩/٩٦ ـ ٩٩، تهذيب التهذيب ٤/١١ ـ ١٤، النجوم الزاهرة ١/٢٢٨.

(٢) انظر: شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة ٥/٨٩٦.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٢٥، ١/١٨٢.

يتفاضل الناس في معرفتها أعظم من تفاضلهم في معرفة غيرها»[1].

ومن هنا نعلم خطأ المرجئة في قولهم إن إيمان أهل السماء والأرض واحد لا يزيد ولا ينقص؛ لأن الإيمان عندهم التصديق، وهو إذا نقص صار ظناً غير مفيد في مقام الاعتقاد[2].

ولهذا لما أورد عليهم أنه يلزم على قولهم أن يكون إيمان المنهمك في فسقه كإيمان النبيّ ﷺ، أجابوا بقولهم:

«النبيّ ــ عليه الصلاة والسلام ــ يفضل من عداه باستمرار تصديقه، وعصمة الله إياه من مخامرة الشكوك، واختلاج الريب، والتصديق عرض لا يبقى، وهذا متوال للنبيّ عليه الصلاة والسلام، ثابت لغيره في بعض الأوقات، زائل عنه في أوقات وفترات، فيثبت للنبيّ ــ عليه الصلاة والسلام ــ أعداد من التصديق لا يثبت لغيره إلا بعضها، فيكون إيمانه بذلك أكثر»[3].

فالنبيّ ــ عندهم ــ إنما يفضل غيره في الإيمان باستمرار تصديقه، وعصمته من الشكوك فقط، وهذا في غاية الفساد[4].

بل إيمان النبيّ ــ عليه الصلاة والسلام ــ يفضل غيره ببلوغه الغاية في التصديق واليقين والعمل، وكل هذه الأمور من الإيمان، ويحصل فيها التفاوت والتفاضل بين الأمة، وليس كما زعموا بأنه إنما يحصل

---

(١) الإيمان ٧/ ٢٣٤ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠، ٧١.

(٣) الإرشاد للجويني ص ٣٩٩، ٤٠٠.

(٤) انظر: الإيمان ٧/ ١٥٣، ضمن مجموع الفتاوى.

التفاضل بحسب الدوام والاستمرار على التصديق وكثرة الأزمان والساعات.

ومما يحسن التنبيه إليه ههنا أن من مرجئة أهل الكلام من فرق بين التصديق واليقين، فأنكر التفاضل في الأول وأثبته في الثاني[1].

والجواب عن هذا بأن يقال:

هل اليقين إيمان أم لا؟.

فإن قالوا: إيمان، قيل: فزيادة اليقين زيادة في الإيمان.

وإن قالوا: لا، قيل: فكيف يزداد الإيمان بما ليس بإيمان»[2]ثم إنه يتعسر أو يتعذر التفريق بين التصديق واليقين، فإذا أثبتوا التفاضل بين الناس في اليقين ــ وهو تصديق ــ فقد أثبتوا تفاضل الناس في الإيمان الذي فسروه بالتصديق.

فالحق أن اليقين وأعمال القلوب كالحب والخشية والرجاء، كلها تتفاضل كما دلّ على ذلك الكتاب والسنّة واتفاق سلف الأمة[3].

ثانياً: وأما تأويلهم الزيادة بأنها راجعة إلى زيادة المؤمن به، كما قال تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [سورة الأنفال: ٢].

فالجواب عن هذا بأن يقال:

إن الآية المذكورة صريحة في أن الزيادة تحصل بتلاوة الآيات عليهم في أي وقت تليت، وليس تصديقهم بها عند النزول فحسب، وهذا أمر يجده

---

(١) انظر: شرح المقاصد ٥/ ٢١١، ٢١٢، شرح الفقه الأكبر للقاري ص ٧٠.

(٢) انظر: المنهاج للحليمي ١/ ٥٥.

(٣) انظر: الإيمان ٧/ ٢٣٥، ضمن مجموع الفتاوى، مجموع الفتاوى ٧/ ٦٤٨.

المؤمن إذا تليت عليه الآيات زاد في قلبه بفهم القرآن ومعرفة معانيه من علم الإيمان ما لم يكن، ويحصل في قلبه من الرغبة في الخير والرهبة من الشر ما لم يكن، فالزيادة هنا ليست مجرد التصديق بأن الله أنزلها، بل زادتهم إيماناً بحسب مقتضاها، فإن كان أمراً بالجهاد أو غيره ازدادوا رغبة، وإن كانت نهياً عن شيء انتهوا عنه[1].

ـ ثم إن زيادة الإيمان قد تحصل بأسباب أخرى غير نزول الآيات وزيادة الفرائض، ومن ذلك ما يحصل من زيادة الإيمان بسبب قوة التوكل والالتجاء إلى الله تعالى، كما قال سبحانه: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴿١٧٣﴾ ﴾ [سورة آل عمران: ١٧٣].

فهذه الزيادة عند تخويفهم بالعدو لم تكن عند آية أنزلت، فازدادوا يقيناً وتوكلاً على الله وثباتاً على الجهاد وتوحيداً.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾ [سورة الفتح: ٤].

وهذه نزلت لما رجع النبيّ ﷺ وأصحابه من الحديبية، فجعل السكينة موجبة لزياد الإيمان، والسكينة طمأنينة في القلب غير علم القلب وتصديقه[2].

فالإيمان يزيد بزيادة المؤمن به، وبغير ذلك، كزيادة الأعمال الظاهرة

---

(١) انظر: الإيمان ٧/ ٢٢٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الإيمان ١/ ٢٢٩ ضمن مجموع الفتاوى.

والباطنة، أي أعمال الجوارح والقلوب، فإنها من لوازم الإيمان وموجباته، وكذلك قوة التصديق واليقين ودوام ذلك وثباته وذكره واستحضاره وعدم الغفلة والإعراض عنه[1].

ثالثاً: وأما تفسيرهم زيادة الإيمان بزيادة ثمراته، وقولهم بأن الطاعات ثمرات التصديق الباطن، فيقال فيه:

إن قولهم هذا إما أن يراد به أنها لوازم له، فمتى وجد الإيمان الباطن وجدت، وهذا مذهب السلف وأهل السنّة.

وإما أن يراد به أنه قد يكون الإيمان الباطن تاماً كاملاً، وهي لم توجد، وهذا قول المرجئة من الجهمية وغيرهم.

وهؤلاء غلطوا من ثلاثة أوجه:

ـ **أحدها**: ظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاماً بدون العمل الذي في القلب، كمحبة الله وخشيته وخوفه.

ـ **الثاني**: ظنهم أن الإيمان الذي في القلب يكون تاماً بدون العمل الظاهر، وهذا يقول به جميع المرجئة.

ـ **الثالث**: قولهم إن كل من كفره الشارع فإنما كفره لانتفاء تصديق القلب بالربّ تبارك وتعالى[2].

وقد سبق بيان فساد هذه الأقوال، وتبين أن الإيمان في القلب لا يكون

---

(١) انظر وجوه التفاضل في إيمان الناس في: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٦٢ ـ ٥٦٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الإيمان ٧/ ٣٦٣، ٣٦٤ ضمن مجموع الفتاوى.

إيماناً بمجرد تصديق ليس معه عمل القلب وموجبه من محبة الله ورسوله ونحو ذلك، كما أنه لا يكون إيماناً بمجرد ظن وهوى، بل لا بد في أصل الإيمان من قول القلب وعمل القلب[(١)].

كما عرفنا أن الأعمال الصالحة كلها من الإيمان، وقد أطلق الشارع على بعضها اسم الإيمان.

وإذا ثبت أن الأعمال الصالحة من الإيمان اقتضى ذلك أن يزيد الإيمان بزيادتها، ويحرم هذه الزيادة من فرط فيها.

فالحق هو القول بأن الإيمان يزيد وينقص كما نطقت بذلك الآيات، ودلت عليه السنّة، وأجمع عليه السلف الصالح.

ومن أدلة ذلك غير ما ذكر ما يلي:

قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾﴾ [سورة التوبة: ١٢٤].

وقوله تعالى: ﴿وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ [سورة المدثر: ٣١].

وقوله تعالى: ﴿وَيَزِيدُ اللَّهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى﴾ [سورة مريم: ٧٦].

وأما من السنة:

فقوله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيماناً وأحسنهم خلقاً»[(٢)].

---

(١) انظر: الإيمان الأوسط ٧/ ٥٢٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) رواه أحمد ٢/ ٢٥٠، وأبو داود في كتاب السنّة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ٤/ ٢٢٠، والترمذي بنحوه في كتاب الإيمان، باب في استكمال الإيمان ٤/ ١٢٢، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ١/ ٢٦٦.

وقوله ﷺ: «من أحب لله، وأبغض لله، وأعطى لله، ومنع لله، فقد استكمل الإيمان»[1].

وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان»[2].

وأما ما ورد عن السلف من الصحابة فمن بعدهم فكثير جداً، ومن ذلك:

ما جاء عن أبي هريرة، وابن عباس، وأبي الدرداء[3]، من قولهم: «الإيمان يزيد وينقص»[4].

وروي أن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ كان يقول لأصحابه: «هلموا نزداد إيماناً، فيذكرون الله عزّ وجلّ»[5].

---

(١) رواه أبو داود في كتاب السنّة، باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه ٤/ ٢٢٠، وأحمد ٣/ ٤٤٠، والحاكم في كتاب النكاح ٢/ ١٦٤، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في تلخيصه، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع ٢/ ١٠٣٤.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٧٨، ١/ ٦٩.

(٣) عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري الخزرجي، أبو الدرداء، الإمام القدوة، قاضي دمشق، وصاحب رسول الله ﷺ، وحكيم هذه الأمة، توفي سنة ٣٢هـ.
انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٧/ ٣٩١ ـ ٣٩٣، التاريخ الكبير ٧/ ٧٦، ٧٧، الاستيعاب ٤/ ٥٩ ـ ٦١، السير ٢/ ٣٣٥ ـ ٣٥٣، الإصابة ٣/ ٤٥، ٤٦.

(٤) انظر: السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/ ٣١٤، الشريعة للآجري ص ١١١، الإبانة لابن بطة ٢/ ٨٤٤، ٨٤٥، شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي ٥/ ٩٤٤، ٩٤٥.

(٥) رواه الآجري في الشريعة ص ١١٢، واللالكائي ٥/ ٩٤١، وبنحوه ابن بطة في الإبانة ٢/ ٨٤٧، وابن أبي شيبة في الإيمان ص ٣٦، والأثر أعله الألباني كما في تحقيقه للإيمان لابن أبي شيبة ص ٣٦.

وقال معاذ بن جبل ــ رضي الله عنه ــ لرجل: «اجلس بنا نؤمن ساعة»[1].

وقال عمير بن حبيب[2]: «الإيمان يزيد وينقص، قيل له: ما زيادته ونقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله عزّ وجلّ وحمدناه وخشيناه فذلك زيادته، فإذا غفلنا وضيعنا فذلك نقصانه»[3].

والآثار في ذلك عن السلف كثيرة جداً، وممن قال بأن الإيمان يزيد وينقص: الإمام مالك[4]، والشافعي[5]، وأحمد[6]، وهو قول الثوري، وابن

---

(١) رواه أبو عبيد في كتاب الإيمان ص ٧٢، وابن بطة في الإبانة ٢/٨٤٧، وابن أبي شيبة في الإيمان ص ٣٥، واللالكائي ٥/٩٤٣، وقال الألباني: إسناده صحيح على شرط الشيخين، كما في تحقيقه للإيمان لابن أبي شيبة ص ٣٥.

(٢) عمير بن حبيب بن خُماشة ــ بضم المعجمة وتخفيف الميم ــ الأنصاري الخطمي، صحابي بايع تحت الشجرة ولم تثبت له رواية عن النبيّ ﷺ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/٥٣١، الجرح والتعديل ٦/٣٧٥، ٣٧٦، الاستيعاب ٢/ ٤٩٠، الإصابة ٣/ ٣٠، ٣١.

(٣) رواه الآجري في الشريعة ص ١١١، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب الإيمان والرؤيا ١١/ ١٣، واللالكائي ٥/٩٤٩، ورواه بلفظ مقارب عبد الله بن الإمام أحمد في السنّة ١/٣١٥، وضعف إسناده محقق شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي.

(٤) انظر: الشريعة للآجري ص ١١٧.

(٥) انظر: مناقب الشافعي للبيهقي ١/ ٣٨٥ ــ ٣٨٨، حلية الأولياء ٩/ ١١٥.

(٦) انظر: السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/٣٠٧، والشريعة للآجري ص ١١٧، ومناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص ٢٠١.

عيينة، وابن جريج ووكيع[1]، ومجاهد، وعلقمة[2]، والحسن، وعطاء، والأوزاعي، وابن أبي مليكة[3]، وغيرهم كثير[4].

وقد ذكر البخاري أنه لقي أكثر من ألف رجل، كلهم يقول إن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص[5].

وقال سهل بن المتوكل[6]:

---

(١) وكيع بن الجراح بن مليح بن عدي، الإمام الحافظ محدث العراق، كان من بحور العلم، عرض عليه القضاء فامتنع، وكان ذا عبادة، توفي سنة ١٩٧هـ.
انظر ترجمته في: طبقات ابن سعد ٦/ ٣٩٤، التاريخ الكبير ٨/ ١٧٩، الجرح والتعديل ١/ ٢١٩ ـ ٢٣٢، الحلية ٨/ ٣٦٨ ـ ٣٨٠، تاريخ بغداد ١٣/ ٤٦٦ ـ ٤٨١، السير ٩/ ١٤٠ ـ ١٦٨.

(٢) علقمة بن قيس بن عبد الله بن مالك النخعي، فقيه الكوفة وعالمها ومقرئها، الإمام الحافظ المجود المجتهد الكبير، هاجر في طلب العلم والجهاد، توفي سنة ٦١هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/ ٤١، الجرح والتعديل ٦/ ٤٠٤، الحلية ٢/ ٩٨ ـ ١٠٢، السير ٤/ ٥٣ ـ ٦١، البداية والنهاية ٨/ ٢١٧، تهذيب التهذيب ٧/ ٢٧٦ ـ ٢٧٨.

(٣) عبد الله بن عبيد الله بن أبي مليكة، الإمام الحجة الحافظ، أبو بكر التيمي، المؤذن القاضي، كان عالماً مفتياً صاحب حديث وإتقان، توفي سنة ١١٧هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٥/ ١٣٧، الجرح والتعديل ٥/ ٩٩، ١٠٠، السير ٥/ ٨٨، ٩٠، تهذيب التهذيب ٥/ ٣٠٦، ٣٠٧، شذرات الذهب ١/ ١٥٣.

(٤) انظر أقوال هؤلاء وغيرهم في: الشريعة للآجري ص ١١٧، السنّة لعبد الله بن الإمام أحمد ١/ ٣١٠، الإبانة لابن بطة ٢/ ٨٥٠ ـ ٨٦١، اللالكائي ٥/ ٩٥١ ـ ٩٦٤.

(٥) انظر: شرح اعتقاد أصول أهل السنّة والجماعة اللالكائي ١/ ١٧٣، ١٧٤، فتح الباري ١/ ٤٧.

(٦) لم أجد له ترجمة.

«أدركت ألف أستاذ وأكثر، كلهم يقولون: الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والقرآن كلام الله غير مخلوق، وكتبت منهم»[1].

وقد حكى البغوي إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء السنّة على أن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية»[2].

يقول الإمام ابن بطة رحمه الله:

«اعلموا رحمكم الله أن الله عزّ وجلّ تفضل بالإيمان على من سبقت له الرحمة في كتابه، ومن أحب أن يسعده، ثم جعل المؤمنين في الإيمان متفاضلين، ورفع بعضهم فوق بعض درجات، ثم جعله فيهم يزيد ويقوى بالمعرفة والطاعة، وينقص ويضعف بالغفلة والمعصية، وبهذا نزل الكتاب، وبه مضت السنّة، وعليه أجمع العقلاء من أئمة الأمة، ولا ينكر ذلك ولا يخالفه إلا مرجىء خبيث قد مرض قلبه، وزاغ بصره. . .»[3].

وبهذا نعلم فساد مذهب المرجئة في قولهم بعدم زيادة الإيمان ونقصانه، وفساد تأويلاتهم للنصوص الشرعية، وأن الصواب هو ما دلّ عليه الكتاب والسنّة، وأجمع عليه سلف الأمة من زيادة الإيمان ونقصانه، فالمسلم كلما زاد تحصيله ونصيبه من شعب الإيمان والزيادة في الخير زاد إيمانه، سواء كان ذلك اعتقاداً بالقلب، كقوة اليقين، والحب في الله، أو نطقاً باللسان، كذكر الله، أو عملاً بالجوارح، كإماطة الأذى عن الطريق ونحو ذلك، وإن نقص من ذلك نقص إيمانه على تفصيل في ذلك من حيث نوع الشعبة الناقصة، والله أعلم (٤).

---

(١) رواه اللالكائي في شرح اعتقاد أصول أهل السنّة والجماعة ٥/ ٩٦٤.

(٢) انظر: شرح السنّة للبغوي ١/ ٣٨، ٣٩. (٣) الإبانة لابن بطة ٢/ ٨٣٣.

(٣) انظر: عقيدة الإمام ابن عبد البر ص ٤٥١.

المبحث السابع

التأويل في نصوص بعض أمور اليوم الآخر عند أهل الكلام

يُعد باب اليوم الآخر من أقل الأبواب التي خاض في تأويل نصوصها أهل الكلام، وذلك لأن أمور اليوم الآخر ـ في جملتها ـ عندهم ممكنة وجائزة في العقل، وقد أتى بها الشرع، وأجمعت عليها الأمة، فليس هناك مانع من إثباتها على ظاهرها الذي جاءت به النصوص.

يقول الإيجي: «إن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب، وقراءة الكتب، والحوض المورود، وشهادة الأعضاء حق، والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها، إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف»[1].

ويقرر القاضي عبد الجبار في أثناء كلامه على عذاب القبر بأن كيفية

---

(١) المواقف ص٣٨٣، وانظر أيضاً: شرح المقاصد ١١٨/٥، الاقتصاد للغزالي ص ١٣٢ ـ ١٣٧.

سؤال الملكين للمقبور وتعذيبه أو تبشيره «مما لا يهتدى إليه من جهة العقل، وإنما الطريق إليه السمع»[1].

ولكن رغم تقريره بأن العقل لا يهتدي لمثل ذلك من الغيبيات، وأن الطريق إلى ذلك السمع فحسب، إلا أنا لا نراه يطرد هذه القاعدة في كل ما ورد من أمور اليوم الآخر، بل إنه ربما أوّل شيئاً من ذلك؛ لزعمه بأنه يخالف المعقول كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ومما ينبغي أن يعلم أن الكلام في تكذيب أو تأويل بعض أمور اليوم الآخر يكاد يكون محصوراً في المعتزلة ومن وافقهم، بل إن الباحث ليجد أن من المعتزلة من أثبت أكثر هذه الأمور التي نص بعض كتاب المقالات وغيرهم على نفي المعتزلة لها، وذلك كالحوض، وعذاب القبر، والميزان، ونحو ذلك، وإن كان هؤلاء المثبتون ينازعون في بعض صفات جملة منها كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

وأما الأشاعرة فقد أثبتوا كل ما جاء في هذا الباب على ما جاءت به النصوص، وإن كان قد يوجد أفراد شذوا في مسألة صفة الصراط، حيث أنكروا ما ورد في النصوص من دقته وحدته، كما يأتي مناقشة ذلك إن شاء الله.

وسأتناول فيما يلي أمرين مما يكون في اليوم الآخر مما وقفت عليه من بعض أهل الكلام على تأويل صريح يصرف النص عن حقيقته وظاهره، وهذان الأمران هما: الصراط، والميزان.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٢.

١ ــ الميـزان:

الميزان: هو الذي توزن به الحسنات والسيئات، وقد أنكره قوم من المبتدعة[١]، ومنهم بعض المعتزلة[٢]، وذكر الإيجي أن المعتزلة كلهم أنكروه[٣]، كما نسب إنكار الميزان إلى المعتزلة الزجاجُ وابن فورك[٤]، وقد ذكروا أن المعتزلة أولوا ذلك بالعدل، والسبب الذي حملهم على هذا التأويل ظنهم أن الأعراض يستحيل وزنها، إذ لا تقوم بأنفسها، وعليه فيستحيل وزن الأعمال حقيقة؛ لأنها أعراض[٥].

وإذا رجعنا إلى مصادر المعتزلة الأصلية نجد أن الزمخشري يعرض القولين دون ترجيح، فقد قال في كلامه على قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ﴾ [سورة الأعراف: ٨].

«واختلف في كيفية الوزن، فقيل: توزن صحف الأعمال بميزان له لسان وكفتان، تنظر إليه الخلائق تأكيداً للحجة، وإظهاراً للنصفة، وقطعاً للمعذرة. . . وقيل: هي عبارة عن القضاء السوي والحكم العادل»[٦].

ومما يضعف ويرد قول من جعل جميع المعتزلة ينكرون صفة الميزان

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤، ١٦٥.
(٢) انظر: شرح المقاصد ٥/ ١٢٠، ١٢١.
(٣) المواقف ص ٣٨٤.
(٤) انظر: فتح الباري ١٣/ ٥٣٨.
(٥) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٥، شرح المقاصد ٥/ ١٢١، المواقف ص ٣٨٤، فتح الباري ١٣/ ٥٣٨، لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٨٤.
(٦) الكشاف للزمخشري ٢/ ٦٧، ٦٨.

ما صرح به القاضي عبد الجبار من أن الميزان هو المعروف بيننا، وأنكر تأويله بالعدل، فقال بعد أن ذكر بعض الأدلة على الميزان:

«ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه، المتعارف فيما بيننا، دون العدل وغيره على ما يقول بعض الناس. . .

يبين ذلك ويوضحه أنه لو كان الميزان إنما هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى، فدل على أن المراد به الميزان المعروف الذي يشتمل على ما تشمل عليه الموازين فيما بيننا»[1].

فالقاضي أثبت الميزان والوزن حقيقة، بل صرح بأن له كفتين كما يأتي، ولكنه خالف في وزن الأعمال، فهو يرى أن الوزن يحصل بأن يجعل في إحدى الكفتين النور، وفي الكفة الأخرى الظلمة، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبها بالثواب، وإن ترجحت الأخرى حكم لصاحبها بالأخرى كما أجاز وزن صحف الأعمال[2]، وأما وزن الأعمال نفسها فقد أحاله بناء على أنها أعراض وليست أجساماً، وفي هذا يقول:

«وكذلك الميزان يجوز أن يجعل في إحدى الكفتين نوراً، وفي الأخرى ظلمة، تبين بهما حال المكلف، وأنه من أهل النار أو الجنة، وإنما الذي لا نجوزه وزن الأعمال؛ لأنها قد قيدت وليست بجسم فيوزن»[3].

والحق أن تأويل الميزان بالعدل باطل، وإنكار وزن الأعمال باطل كذلك.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٣) المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار ص ٣٨٦، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

فأما الميزان فقد جاءت فيه نصوص كثيرة، وظاهر هذه النصوص أن له كفتين حسيتين مشاهدتين[1].

ويدل عليه حديث البطاقة، وهو ما رواه عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عزّ وجلّ يستخلص رجلاً من أمتي على رؤوس الخلائق يوم القيامة فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً، كل سجل مد البصر، ثم يقول له: أتنكر من هذا شيئاً؟ أظلمتك كتبتي الحافظون؟ قال: لا يا رب، فيقول: ألك عذر أو حسنة؟ فيبهت الرجل، فيقول: لا يا رب، فيقول: بلى، إن لك عندنا حسنة واحدة، لا ظلم اليوم عليك، فتخرج له بطاقة فيها: أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، فيقول: أحضروه، فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فيقال: إنك لا تظلم، قال: فتوضع السجلات في كفة، قال: فطاشت السجلات وثقلت البطاقة، ولا يثقل شيء بسم الله الرحمن الرحيم»[2].

بل قد وردت بعض الآثار الصريحة في أن للميزان كفتين، ومن ذلك ما جاء عن سلمان[3]، قال: «يوضع الميزان وله كفتان، لو وضع في أحدهما

---

(١) انظر: شرح الطحاوية ٢/ ٦٠٩.

(٢) رواه أحمد ٢/ ٢١٣، ورواه بنحوه الترمذي في أبواب الإيمان، باب فيمن يموت وهو يشهد أن لا إله إلا الله ٤/ ١٣٤، وابن ماجه في كتاب الزهد، باب ما يرجى من رحمة الله يوم القيامة ١/ ١٤٣٧، والحاكم في كتاب الإيمان ١/ ٦، وقال: صحيح، وصححه الألباني كما في صحيح ابن ماجه ٢/ ٤٢٨، وصحيح الترمذي ٢/ ٣٣٣، ٣٣٤.

(٣) سلمان الفارسي، أبو عبد الله، ويقال: سلمان الخير، صحابي جليل، وكان سمع بأن النبيّ ﷺ سيبعث، فخرج في طلب ذلك فأسر وبيع في المدينة، فاشتغل بالرق =

السموات والأرض ومن فيهن لوسعه، فتقول الملائكة: من يزن هذا، فيقول: من شئت من خلقي، قال: فتقول الملائكة، ما عبدناك حق عبادتك»[1].

وأما ما ذكر البعض من وصف الميزان بأن له لساناً[2]، فإنما روي ذلك عن ابن عباس موقوفاً ولا يصح؛ لأنه من طريق الكلبي[3] عن أبي صالح[4] عن ابن عباس[5]، كما ورد ذلك أيضاً عن الحسن[6].

ولم أجد عن رسول الله ﷺ حديثاً ولا عن الصحابة أثراً صحيحاً في

= حتى كان أول مشاهده الخندق، وكان عالماً زاهداً، توفي سنة ٣٤هـ.
انظر ترجمته في: الحلية ١/١٨٥ ـ ٢٠٨، الاستيعاب ٢/٥٦ ـ ٦١، تهذيب الأسماء واللغات ١/٢٢٦ ـ ٢٢٨، السير ١/٥٠٥ ـ ٥٥٨، الإصابة ٢/٦٢، ٦٣، تهذيب التهذيب ٤/١٣٧ ـ ١٣٩.

(١) رواه اللالكائي ٦/١١٧٣، والآجري بنحوه في الشريعة ص ٣٨٢.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/٥٣٨، لوامع الأنوار البهية ٢/١٨٤.

(٣) محمد بن السائب بن بشر الكلبي، المفسر العلامة الأخباري، أبو النضر، كان رأساً في الأنساب إلا أنه شيعي متروك الحديث، توفي سنة ١٤٦هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/١٠١، الجرح والتعديل ٧/٢٧٠، ٢٧١، السير ٦/٢٤٨، ٢٤٩، ميزان الاعتدال ٣/٥٥٦ ـ ٥٥٩، تهذيب التهذيب ٩/١٧٨ ـ ١٨١، شذرات الذهب ١/٢١٧، ٢١٨.

(٤) باذام، ويقال: باذان، أبو صالح، مولى أم هانىء بنت أبي طالب، ضعيف يدلس، لم يوثقه إلا العجلي.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٢/١٤٤، الكاشف ١/١٤٩، تهذيب التهذيب ١/٤١٦، ٤١٧، تقريب التهذيب ١/٩٣.

(٥) وقد أخرجه أبو الشيخ كما ذكر ذلك السفاريني في لوامع الأنوار البهية ٢/١٨٥.

(٦) رواه اللالكائي ٦/١١٧٣.

وصف الميزان بأن له لساناً، فالواجب في ذلك الاقتصار على ما صحت به النصوص، وعدم تجاوزها، لا بزيادة ولا نقص، يقول ابن حزم رحمه الله:

«وأما الميزان، فقد أنكره قوم فخالفوا كلام الله تعالى جراءة وإقداماً، وتنطع آخرون فقالوا: هو ميزان بكفتين من ذهب، وهذا إقدام آخر لا يحل»[1].

وقال شيخ الإسلام رحمه الله:

«الميزان هو ما يوزن به الأعمال، وهو غير العدل، كما دل على ذلك الكتاب والسنّة» إلى أن قال:

«وأما كيفية تلك الموازين فهو بمنزلة كيفية سائر ما أخبرنا به من الغيب»[2].

فالواجب الوقوف مع النصوص نفياً وإثباتاً.

ـ وأما الموزونات فقد ثبت وزن الصحف، ووزن العامل، ووزن العمل.

فأما وزن الصحف فيدل عليه ما سبق في حديث البطاقة.

وأما وزن العامل فيدل عليه ما رواه البخاري بسنده عن رسول الله ﷺ أنه قال: «إنه ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة، لا يزن عند الله جناح بعوضة، وقال: اقرؤوا إن شئتم: ﴿فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

---

(١) الفصل ٤/ ٦٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٠٢.

وَزْنًا﴿١٠٥﴾ [سورة الكهف: ١٠٥][1].

وروى الإمام أحمد عن ابن مسعود «أنه كان يجتني سواكاً من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤه، فضحك القوم منه، فقال رسول الله ﷺ: «مم تضحكون؟ قالو: يا نبيّ الله: من دقة ساقيه، فقال: «والذي نفسي بيده، لهما أثقل في الميزان من أحد»[2].

وأما وزن الأعمال أنفسها، فقد ورد فيه عدة أحاديث، منها:

قوله ﷺ: «الطهور شطر الإيمان، والحمد لله تملأ الميزان»[3].

وقوله ﷺ: «كلمتان خفيفتان على اللسان، حبيبتان إلى الرحمن، ثقيلتان في الميزان، سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم».

وقوله ﷺ: «ما من شيء أثقل في ميزان المؤمن يوم القيامة من خلق حسن»[4].

فهذه الأحاديث تدل على أن الأعمال توزن وإن كانت أعراضاً، فإن الله سبحانه قادر على وزنها وهي أعراض، أو أنه سبحانه يقلبها أجساماً.

يقول ابن أبي العز الحنفي في شرحه للعقيدة الطحاوية:

---

(١) رواه البخاري في تفسير القرآن، باب «أولئك الذين كفروا بآيات ربهم» الآية، ٥/ ٢٣٦، ومسلم في صفات المنافقين رقم ١٨، ٤/ ٢١٤٧.

(٢) رواه أحمد ١/ ٤٢١، وقال الشيخ أحمد شاكر: «إسناده صحيح» كما في تحقيقه للمسند ٦/ ٣٩.

(٣) رواه مسلم في كتاب الطهارة رقم ١، ١/ ٢٠٣.

(٤) رواه الترمذي في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في حسن الخلق ٣/ ٢٤٤، وأحمد بنحوه ٦/ ٤٤٦، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي ٢/ ١٩٤.

«فلا يلتفت إلى ملحد معاند يقول: الأعمال أعراض لا تقبل الوزن، وإنما يقبل الوزن بالأجسام، فإن الله يقلب الأعراض أجساماً... كما روى الإمام أحمد عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن رسول الله ﷺ قال: «يؤتى بالموت كبشاً أغبر فيوقف بين الجنة والنار، فيقال: يا أهل الجنة، فيشرئبون[1] وينظرون، ويقال: يا أهل النار، فيشرئبون وينظرون، ويرون أن قد جاء الفرج، فيذبح، ويقال: خلود لا موت»[2].

فثبت وزن الأعمال، والعامل، وصحائف الأعمال، وثبت أن الميزان له كفتان، والله تعالى أعلم بما وراء ذلك من الكيفيات»[3].

٣ ـ الصـــراط:

الصراط هو «جسر ممدود على متن جهنم، يمر عليه الناس»[4].

وقد نص بعض العلماء على وصف الصراط بكونه أدق من الشعر، وأحد من السيف[5].

وأنكره بعض المعتزلة وأولوه على معنى «الأدلة الدالة على هذه

---

(١) فيشرئبون: أي يرفعون رؤوسهم لينظروا إليه، وكل رافع رأسه مشرئب.
انظر: النهاية لابن الأثير ٢/ ٤٥٥.

(٢) رواه بنحوه البخاري في تفسير القرآن، سورة كهيعص ـ ١٩، ١/ ٢٣٦، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم ٤٠، ٤/ ٢١٨٨.

(٣) شرح الطحاوية ٢/ ٦١٢، ٦١٣.

(٤) انظر: لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٨٩.

(٥) انظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤، شرح المقاصد ٥/ ١١٩، ١٢٠، لوامع الأنوار البهية للسفاريني ٢/ ١٩٢.

الطاعات التي من تمسك بها نجا وأفضى إلى الجنة، والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله النار»[1].

وأما القاضي عبد الجبار فقد أثبته، إلا أنه أنكر وصفه بأنه أدق من الشعر وأحد من السيف، وفي هذا يقول:

«ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده الصراط، وهو طريق بين الجنة والنار، يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه.

وقد دل عليه القرآن، قال الله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝﴾ [سورة الفاتحة: ٦]، فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية من أن ذلك أدق من الشعر، وأحد من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك فهو من أهل النار، فإن تلك الدار ليست بدار تكليف حتى يصح إيلام المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة.

وأيضاً فقد ذكرنا أن الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم فيه»[2].

وممن أوّل وصف الصراط بكونه: «أدق من الشعر وأحد من السيف» الحليمي، فقد قال في تأويله:

---

(١) ذكره القاضي عبد الجبار عن بعض المعتزلة ورده، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٨، وانظر: مقالات الإسلاميين ٢/١٦٤، شرح العقائد النسفية ١/١٦٦، ٤/٢١٧، شرح المقاصد ٥/١٢٠، لوامع الأنوار البهية ٢/١٩٣، شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٠.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٧، ٧٣٨، وانظر: المختصر في أصول الدين ص ٣٨٦، ضمن رسائل العدل والتوحيد.

«والمعنى ــ والله أعلم ــ أن أمر الصراط والجواز عليه أدق من الشعر، أن يكون عسره على قدر الطاعات والمعاصي... وقد جرت العادة بتسمية الغامض الخفي دقيقاً... وأما أنه أحد من السيف فيكون معناه ــ والله أعلم ــ أن الأمر الدقيق الذي يصله من عند الله تعالى إلى الملائكة في إجازة الناس على الصراط يكون في نفاد حدة السيف ومضيه، إسراعاً منهم إلى الطاعة، وامتثالاً، ولا يكون له مرد، كما أن السيف إذا نفذ بحدة وقوة ضاربة في شيء لم يكن له بعد ذلك مرد.

فأما أن يقال: إن الصراط نفسه أحد من السيف، وأدق من الشعر، فذلك مدفوع بنفس هذا الحديث؛ لأن فيه: «إن الملائكة يقومون بجنبيه، ويقولون: اللهم سلم سلم»[١].

وفيه أن فيه كلاليب[٢] وحسكاً[٣] »[٤].

---

(١) الذي في البخاري ومسلم أن القائل «اللهم سلم سلم» هم الرسل، كما في البخاري، كتاب الرقائق، باب الصراط جسر جهنم ٧/ ٢٠٥، وكتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ٨/ ١٨٠، ومسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٢٩، ١/ ١٨٧.

وأما وقوف الملائكة على جانبي الصراط فإنما ورد عند ابن أبي الدنيا، وإسناده لا يصح. انظر: فتح الباري ١١/ ٤٥٤.

(٢) كلاليب: جمع كلّوب ــ بالتشديد ــ وهو حديدة معوجة الرأس.

انظر: النهاية لابن الأثير ٤/ ١٩٥، الصحاح ١/ ٢١٤.

(٣) الحسَك: محركة: نبات تعلق ثمرته بصوف الغنم، وله شوك صلب ذو ثلاث شعب.

انظر: ترتيب القاموس ١/ ٥٥٤.

(٤) كما في البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ٨/ ١٨٢، ومسلم في كتاب الإيمان برقم ٣٠٢، ١/ ١٦٩.

ومعلوم أن دقة الشعر لا تحتمل هذا كله»[1].

وممن أنكر وصفه بذلك العز بن عبد السلام، والقرافي[2]، والزركشي[3].

ونستخلص مما سبق أن الحامل لتأويل الصراط ـ عند من أوله ـ إنما هو استبعادهم إمكان السير عليه، ووقوف الواقفين بجانبيه، مع وصفه بكونه أدق من الشعر، وأحد من السيف، كما زعموا أن في ذلك إيلاماً للمؤمنين يوم القيامة[4].

والحق أن جميع هذه التأويلات ناشئة من قلة التسليم للنصوص، وضعف عقيدة الإيمان بالغيب، والذهول عن قدرة الباري سبحانه، التي لا تنحصر فيما هو مشاهد ومحسوس.

فأما تأويل من أول الصراط بالأدلة الدالة على الطاعات أو المعاصي، فهذا مخالف للنصوص الصريحة في وصف الصراط، وأنه محسوس، وأنه يضرب على متن جهنم.

ومن الأدلة على إثبات حقيقة الصراط ما ورد في حديث أبي هريرة

---

(١) المنهاج في شعب الإيمان للحليمي ١/ ٤٦٣.

(٢) أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن بن عبد الله الصنهاجي شهاب الدين، المشهور بالقرافي، فقيه أصولي مفسر، له تصانيف كثيرة، توفي سنة ٦٨٤هـ.
انظر ترجمته في: الأعلام ١/ ٩٠، معجم المؤلفين ١/ ١٥٨، ١٥٩.

(٣) انظر: لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٣، شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٠.

(٤) انظر: الإرشاد ص ٣٧٩، شرح المقاصد ٥/ ١٢٠، المواقف ص ٣٨٤، لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٢، ١٩٣، شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٠.

ـ الطويل وفيه ـ : «ويضرب جسر جهنم»، «قال رسول الله ﷺ: «فأكون أول من يجيزه، ودعاء الرسل يومئذ: اللهم سلم سلم، وبه كلاليب مثل شوك السعدان، أما رأيتم شوك السعدان؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: فإنها مثل شوك السعدان، غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم، منهم الموبق بعمله، ومنهم المخردل، ثم ينجو»[1].

وفي رواية أخرى: «وترسل الأمانة والرحم فتقومان جنبي الصراط يميناً وشمالاً فيمر أولهم كالبرق... قال: قلت: بأبي أنت وأمي أي شيء كمر البرق؟ قال: «ألم تروا إلى البرق كيف يمر ويرجع في طرفة عين؟ ثم كمر الريح، ثم كمر الطير، وشد الرجال تجري بهم أعمالهم، ونبيكم قائم على الصراط يقول: رب سلم سلم، حتى تعجز أعمال العباد، حتى يجيء الرجل فلا يستطيع السير إلا زحفاً»[2] الحديث.

ففي هذين الحديثين ونحوهما دليل صريح على إثبات حقيقة الصراط، وإبطال تأويل من أوله بالأدلة على الطاعات أو المعاصي.

وأما تأويل من أول وصفه بكونه أحد من السيف وأدق من الشعر بحجة عدم إمكان السير عليه ومنافاته لما ورد في الأحاديث من وقوف الملائكة والرسول ﷺ عليه، فيقال فيه:

إن هذا غير ممتنع، فإن القادر الذي يمسك الطير في الهواء، والذي جعل موسى ومن تبعه من قومه يمشون على الماء قادر على أن يمسك المؤمن

---

(١) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم ٧/ ٢٠٥.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٢٩، ١/ ١٨٧.

عليه ويجريه ويمشيه[1]، فإن المشي على الصراط ليس بأعجب من ذلك، كما أنه ليس بأعجب من قلب العصا حية، وفلق البحر، وإحياء الموتى في دار الدنيا[2].

فالله سبحانه وتعالى على كل شيء قدير، والشرع يأتي بما تحتار فيه العقول لا بما تحيله... ولو آمنوا بقدرة الله تعالى على خرق العوائد حق الإيمان لما استبعدوا ذلك[3].

فالواجب في هذا وأمثاله التصديق والتسليم لقدرة الباري، وقريب من هذا قوله تعالى: ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ ۖ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا ۖ مَّأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَـٰهُمْ سَعِيرًا ﴿٩٧﴾﴾ [سورة الإسراء: ٩٧].

ولذلك لما سئل الرسول ﷺ عن كيفية حشر الكافر على وجهه يوم القيامة، قال: «أليس الذي أمشاه على الرجلين في الدنيا قادراً على أن يمشيه على وجهه يوم القيامة؟» قال قتادة: «بلى وعزّة ربنا».

وأما قول من قال إن في ذلك تعذيباً للمؤمن، فليس الأمر كذلك، بل إن المؤمن يسهل عليه العبور حتى يكون منهم من يمر عليه كالبرق، ومنهم كالريح، ومنهم كالطير، ومنهم من يرمل رملاً[4]، وهكذا على قدر أعمالهم

---

(١) انظر غاية المرام ص ٣٠٥، شرح المقاصد ٥/ ١٢٠، لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٤.
(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص ٣٨٠، غاية المرام ص ٣٠٥.
(٣) انظر: الاعتصام للشاطبي ٢/ ٣٢٨.
(٤) الرمل: الإسراع في المشي، ويسمى الهرولة.
انظر: النهاية لابن الأثير ٢/ ٢٦٥، ترتيب القاموس ٢/ ٣٦٦.

كما وردت به الأحاديث الصحيحة[1].

فالمؤمنون وإن كانوا لا يلقون من شدة أهوال يوم القيامة مثل ما يلقاه الكفار، إلا أنهم يتفاوتون في ذلك، فمنهم من تخف عليه شدة هذا اليوم ولا يحزنه الفزع الأكبر، ويكون في هذا الموقف من الآمنين ويظله الله في ظله، ومنهم من يأتيه من الشدائد بقدر ما عنده من الذنوب والمعاصي، ولا يظلم ربك أحداً.

بقي أن يقال: هل ثبت في حديث صحيح وصف الصراط بكونه أحد من السيف وأدق من الشعر؟.

وأقول: أما وصفه بأنه أحد من السيف، فقد ورد في حديث صحيح رواه الحاكم وغيره، وصف الصراط بأنه كحد السيف، ولفظ الحديث: «الصراط كحد السيف»[2].

وأما وصفه بأنه أدق من الشعر فإنما ورد في حديث ضعيف، رواه الإمام أحمد، عن عائشة ــ رضي الله عنها ــ قالت: قال رسول الله ﷺ: «لجهنم جسر أدق من الشعر، وأحد من السيف»[3].

---

(١) انظر: صحيح مسلم، كتاب الإيمان حديث رقم ٣٢٩، ١/١٨٧، والمستدرك للحاكم، كتاب التفسير ٢/٣٧٦، ٣٧٧.

(٢) رواه الحاكم في كتاب التفسير ٢/٣٧٦، ٣٧٧، وقال: صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي في تلخيصه.

(٣) رواه أحمد ٦/١١٠، وقال الهيثمي: «رواه أحمد، وفيه ابن لهيعة ضعيف، وقد وثق، وبقية رجاله رجال الصحيح» انظر: مجمع الزوائد ١٠/٣٥٩، كما ضعفه البيهقي. انظر: الغماز على اللماز ص ٧٩.

ولم يرد في وصفه بأنه «أدق من الشعر» حديث صحيح ـ حسب اطلاعي ـ وإنما ورد في ذلك أثر موقوف على أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ قال: «بلغني أن الجسر أدق من الشعرة وأحد من السيف»[1].

ويرى السفاريني أن هذا البلاغ من أبي سعيد ليس مما للرأي والاجتهاد فيه مجال، فيأخذ حكم المرفوع[2].

والمقصود أن وصف الصراط بكونه أدق من الشعر، لم يثبت في حديث صحيح[3].

ومما ينبغي أن يعلم أنه ورد في وصف الصراط آثار وأقوال لا تصح، ومنها ما جاء عن سعيد بن أبي هلال[4]، قال: «بلغنا أن الصراط أدق من

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان رقم ٣٠٢، ١/ ١٧١.

(٢) انظر: لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٤.

(٣) راجع الروايات في صفة الصراط في: النهاية لابن الأثير ٢/ ١١٩ ـ ١٢٤، فتح الباري ١١/ ٤٥٤.
وقد ذكر القرافي تبعاً للحافظ البيهقي أنه لم يجد في الروايات الصحيحة كون الصراط أدق من الشعر وأحد من السيف، وإنما يروى ذلك عن بعض الصحابة.
انظر: لوامع الأنوار البهية ٢/ ١٩٣.
وذكر الحليمي أنه سأل أحد الحفاظ عن هذه اللفظة فذكر أنها غير ثابتة. انظر: المنهاج ١/ ٤٦٣، وقد سبق إيراد الحديث الصحيح في وصف الصراط بأنه كحد السيف.

(٤) سعيد بن أبي هلال، أبو العلاء الليثي مولاهم، الإمام الحافظ الفقيه أحد الثقات، توفي سنة ١٣٥هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٣/ ٥١٩، الجرح والتعديل ٤/ ٧١، ميزان الاعتدال ٢/ ١٦٢، السير ٦/ ٣٠٣، ٣٠٤، خلاصة تهذيب الكمال ص ١٤٣، شذرات الذهب ١/ ١٩١.

الشعر على بعض الناس، ولبعض الناس مثل الوادي الواسع»[1].

ومنها ما جاء عن الفضيل بن عياض، قال: «بلغنا أن الصراط مسيرة خمسة عشر ألف سنة، خمسة آلاف صعود، وخمسة آلاف هبوط، وخمسة آلاف مستوي»[2].

ونقل بعضهم أن طوله ثلاثة آلاف سنة، ألف صعود، وألف هبوط، وألف استواء»[3].

فهذه الأقوال وأمثالها مما لم يثبت في حديث صحيح، أو أثر صحيح له حكم الرفع لا يجوز اعتقاد موجبها، لأن اعتقاد ما لم يأت به الشرع كنفي ما أتى به الشرع، ولا يجوز التكلف ولا التخرص فيما لم يأت به شرع مما لا تدركه عقولنا، ولا تحيط به أفهامنا.

ولذلك نرى شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ لما سئل عن اللغة التي يخاطب الله بها الناس يوم القيامة، وعن القول بأن لسان أهل النار الفارسية، وأن لسان أهل الجنة العربية، قال:

«لا يعلم بأي لغة يتكلم الناس يومئذ، ولا بأي لغة يسمعون خطاب الرب جلّ وعلا، لأن الله تعالى لم يخبرنا بشيء من ذلك، ولا رسوله عليه الصلاة والسلام، ولم يصح أن الفارسية لغة الجهنميين، ولا أن العربية لغة

(١) قال الحافظ في الفتح: «أخرجه ابن المبارك، وابن أبي الدنيا، وهو مرسل أو معضل». فتح الباري ١١/ ٤٥٤.

(٢) قال الحافظ في الفتح: «أخرجه ابن عساكر في ترجمته، وهذا معضل لا يثبت». فتح الباري ١١/ ٤٥٤.

(٣) ذكر اللقاني في شرح جوهرة التوحيد ص ١٨٠.

أهل النعيم الأبدي، ولا نعلم نزاعاً في ذلك بين الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ، بل كلهم يكفون عن ذلك، لأن الكلام في مثل هذا من فضول القول...».

ثم ذكر الأقوال في ذلك، وعقّب عليها بقوله: «وكل هذه الأقوال لا حجة لأربابها، لا من طريق عقل ولا نقل، بل هي دعاوى عارية من الأدلة، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم»[١].

• • •

(١) مجموع الفتاوى ٤/ ٣٠٠، ٣٠١.

المبحث الثامن

التأويل في نصوص كلام الجمادات وأفعالها عند أهل الكلام

لقد أنكر المعتزلة ــ انطلاقاً من منهجهم العقلي الكلامي ــ كل ما ورد من نطق بعض الجمادات على الحقيقة، كتسبيح السماوات والأرض والجبال وغيرها، وقول النار: (هل من مزيد)، ورؤيتها وتغيّظها وغير ذلك مما ورد في النصوص الشرعية، وأولوه بما يحرفه عن ظاهره وحقيقته إلى أنواع من التأويلات المجازية.

وسأورد بعض ما ذكروه في هذا، وأتبعه ببيان الحق إن شاء الله تعالى.

ــ فمن ذلك قوله: ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ ﴾ [سورة الإسراء: ٤٤].

وقد قال الزمخشري في تأويلها: «المراد أنها تسبح له بلسان الحال، حيث تدل على الصانع وعلى قدرته وحكمته، فكأنها تنطق بذلك»[١].

وقال القاضي عبد الجبار في تأويلها: «يعني أنها تدل على توحيده

---

(١) الكشاف للزمخشري ٢/٤٥١.

وتنزيهه عن الأشباه، فالمراد بتسبيح السموات والأرض ومن فيهن ما ذكرناه؛ لا أن المراد به القول الذي يسمى تسبيحاً»[1].

كما ذكر القاضي عبد الجبار والزمخشري نحو هذا التأويل في قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُۥدَ ٱلْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَٱلطَّيْرَ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ۝٧٩﴾ [سورة الأنبياء: ٧٩].

فقد ذكرا أن معناها دلالتها على تنزيه الله، وأنها تحمل من رآها على التسبيح[2].

وذكر الزمخشري وجهاً آخر في تأويلها، وهو أن الله يخلق فيها الكلام[3].

والمقصود أنهم حملوا تسبيح الجمادات على معنى دلالتها على تنزيهه تعالى لا على معنى التسبيح الحقيقي[4].

ـ ومن الآيات التي أولوها: قوله تعالى عن النار: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ سَمِعُوا۟ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ۝١٢﴾ [سورة الفرقان: ١٢].

فقد حملها الزمخشري على المجاز، وذكر أن معنى الآية: «إذا كانت منهم بمرأى الناظر في البعد سمعوا صوت غليانها، وشبه ذلك بصوت المتغيظ والزافر، ويجوز أن يراد: إذا رأتهم زبانيتها تغيظوا وزفروا غضباً على

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٢٩، وانظر نحو هذا التأويل في: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ٧٦.
(٢) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٢٦، الكشاف للزمخشري ٢/ ٥٨٠.
(٣) الكشاف ٢/ ٥٨٠.
(٤) انظر: متشابه القرآن ص ٥٢٦، ٦٤٢.

الكفار، وشهوة للانتقام منهم»[1].

وحمل القاضي عبد الجبار معنى الآية على التمثيل، وذكر نحو التأويلين السابقين اللذين ذكرهما الزمخشري[2].

ـ ومن الآيات التي أولوها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾ [سورة فصلت: ١١].

فقد أولها القاضي عبد الجبار على معنى «أنه أراد منهما الانقياد لما يريده فاستجابا...»[3].

كما حملها الزمخشري على المجاز، وذكر نحو تأويل القاضي عبد الجبار، وجوز أن يكون ذلك تخييلاً، «والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب»[4].

ـ ومن الآيات التي أولوها: قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة ق: ٣٠].

وقد طرح القاضي عبد الجبار تساؤلاً فقال: كيف يصح مخاطبتها وهي جماد؟.

---

(١) الكشاف ٣/٨٣، ٨٤.

(٢) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٩٠.

(٣) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٧٠.

وانظر نحو هذا التأويل في: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، للعز بن عبد السلام ص ٧٦.

(٤) الكشاف ٣/٤٤٦.

وأجاب عن ذلك بقوله:

«إن المراد: نقول لخزنة جهنم... ويحتمل أن يكون المراد استجابة جهنم لما يريده الله من حصول أهلها فيها»[1].

ويقول الزمخشري: «وسؤال جهنم وجوابها من باب التخييل الذي يقصد به تصوير المعنى في القلب وتثبيته»[2].

ـ ومن الآيات التي أولوها قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [سورة الحج: ١٨].

فقد حملوا السجود على معنى الخضوع، وحملوا سجود كثير من الناس المذكور في الآية على سجود العبادة الحقيقي[3].

ولا شك أن جميع هذه التأويلات إنما هي نتاج لمنهجهم العقلي الكلامي في الإيمان، فإنهم بنوا عقيدتهم فيما يثبت وينفى على الإمكان العقلي، أو على إدراك العقل البشري لها، وتطابقها مع ما هو محسوس ومشاهد ومعلوم مما يقع تحت مدارك البشر ويمكن لهم أن يتصوروه، ومما لا يتعارض مع ما قرروه من قواعد منطقية وقضايا كلامية، وإن كانت مخالفة لصريح الشرع.

ولبيان الصواب في معاني الآيات التي سبق ذكر تأويلاتهم لها، أقول:

---

(١) تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٣٩٨.

(٢) الكشاف ٤/ ٩.

(٣) انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ٢٧١، ٢٧٢، الكشاف للزمخشري ٣/ ٨، ٩.

أما إنكارهم التسبيح الحقيقي من السماوات والأرض والجبال وسائر الجمادات فباطل، ترده صريح الآيات السابقة وغيرها من الأحاديث النبوية، والأصل في الآية أن تحمل على ظاهرها المعلوم والمتبادر إلى الذهن، ولا شك أن أول ما يتبادر إلى الذهن عند إطلاق لفظ التسبيح إنما هو التسبيح الحقيقي، ولا مانع من صدوره من السماوات والأرض والجبال وغيرها من الجمادات. كما قال سبحانه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [سورة الإسراء: ٤٤]، فإن الله سبحانه على كل شيء قدير.

ومما يدل على أن المراد بالتسبيح هنا التسبيح الحقيقي قوله: (ولكن لا تفقهون تسبيحهم)، فدل على أنها تسبح حقيقة، ولكننا لا نفقه حقيقة هذا التسبيح، يقول ابن كثير ـ رحمه الله ـ على هذه الآية:

«أي: لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس؛ لأنها بخلاف لغاتكم، وهذا عام في الحيوانات والجمادات والنباتات»[(١)].

وقد ذكر القرطبي الخلاف في الآية هل هي على عمومها، أم أنها من العام المخصوص؟.

ورجح أنها على عمومها، وقال: «فالصحيح أن الكل يسبح؛ للأخبار الدالة على ذلك، ولو كان ذلك التسبيح تسبيح دلالة فأي تخصيص لداود، وإنما ذلك تسبيح المقال بخلق الحياة والإنطاق بالتسبيح»[(٢)].

والإشارة في قوله: «فأي تخصيص لداود» إلى قوله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ﴾ [سورة الأنبياء: ٧٩].

---

(١) تفسير ابن كثير ٤/ ٣١١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٠/ ٢٦٨.

وقد ذكر الشوكاني عن الزجاج إنكاره على من جعل تسبيح غير العقلاء بمعنى الدلالة، ونقل عنه قوله: «لو كان هذا تسبيح الدلالة وظهور آثار الصنعة لكانت مفهومة، فلم قال: (ولكن لا تفقهون تسبيحهم) ــ وإنما هو تسبيح مقال ــ واستدل بقوله: (وسخرنا مع داود الجبال يسبحن) ــ فلو كان هذا التسبيح من الجبال تسبيح دلالة لم يكن لتخصيص داود فائدة»[1].

وقال الشنقيطي رحمه الله:

«والتحقيق أن تسبيح الجبال والطير مع داود المذكور تسبيح حقيقي؛ لأن الله جل وعلا يجعل لها إدراكات تسبح بها، يعلمها هو جلّ وعلا، ونحن لا نعلمها». . . إلى أن قال:

«والقاعدة المقررة عند العلماء أن نصوص الكتاب والسنّة لا يجوز صرفها عن ظاهرها المتبادر منها إلا بدليل يجب الرجوع إليه»[2].

فالحق أن تسبيح الجمادات حقيقي كما دل عليه ظاهر الكتاب والسنّة النبوية، ومن الأحاديث التي تدل على تسبيح بعض الجمادات ونطقها:

ما رواه البخاري عن عبد الله ــ رضي الله عنه ــ قال: «ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل».

وقوله ﷺ: «إني لأعرف حجراً بمكة كان يسلم علي قبل أن أبعث، إني لأعرفه الآن».

وقوله ﷺ: «لا يسمع مدى صوت المؤذن جنّ ولا إنس ولا شيء إلا

---

(١) فتح القدير ٥/ ١٦٥، وانظر: الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٤١٩.

(٢) أضواء البيان للشنقيطي ٤/ ٦٧٢، ٦٧٣.

شهد له يوم القيامة»[1].

وكذلك حنين الجذع الذي كان يخطب عليه الرسول ﷺ.

وغير ذلك من الأحاديث الكثيرة.

ـ وأما استبعاد بعض أهل الكلام وإنكارهم وتأويلهم لتكلم النار ورؤيتها وتغيّظها وزفيرها المذكور في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ ٱمْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ۝٣٠﴾ [سورة ق: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ سَمِعُوا۟ لَهَا تَغَيُّظًا وَزَفِيرًا ۝١٢﴾ [سورة الفرقان: ١٢].

فإن إنكارهم لحقيقة ذلك باطل يرده ظاهر الآيات وصريح الأحاديث والآثار، فالنار تبصر وتتكلم وتتغيظ وتزفر.

ومما ورد في ذلك حديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «يخرج عنق من النار يوم القيامة، له عينان تبصران، وأذنان تسمعان، ولسان ينطق، يقول: إني وكلت بثلاثة: بكل جبار عنيد، وبكل من دعا مع الله إلهاً آخر، وبالمصورين»[2].

وعن أنس بن مالك ـ رضي الله عنه ـ عن النبيّ ﷺ قال: «يلقى في جهنم وتقول: هل من مزيد؟ حتى يضع قدمه، فتقول: قط قط»[3].

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان، باب رفع الصوت بالنداء ١/١٥١.

(٢) رواه الترمذي في أبواب صفة جهنم، باب ما جاء في صفة النار ٤/١٠٣، وقال: حسن صحيح غريب، وصححه الألباني كما في صحيح الترمذي ٢/٣٢٠.

(٣) رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن، سورة ق ٢٥٠، ٦/٤٧، ومسلم بنحوه في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها رقم ٣٨، ٤/٢١٨٨.

ومن الأحاديث الصريحة في كلام الجنة والنار، ما رواه أبو هريرة ــ رضي الله عنه ــ قال: قال رسول الله ﷺ: «تحاجت الجنة والنار، فقالت النار: أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين، وقالت الجنة: ما لي لا يدخلني إلا ضعفاء الناس وسقطهم» الحديث.

ومما يدل على أن تغيّظ النار وزفيرها حقيقي، ما صح عن ترجمان القرآن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ قال: «إن الرجل ليجر إلى النار فتنزوي وينقبض بعضها إلى بعض، فيقول لها الرحمن: مالك؟ فتقول: إنه ليستجير مني، فيقول: أرسلوا عبدي، وإن الرجل ليجر إلى النار فيقول: يا رب ما كان هذا الظن بك، فيقول: فما كان ظنك؟ فيقول: أن تسعني رحمتك، فيقول: أرسلوا عبدي، وإن الرجل ليجر إلى النار فتشهق إليه النار شهوق البغلة إلى الشعير، وتزفر زفرة لا يبقى أحد إلا خاف»[1].

فالصواب حمل كل ذلك على الحقيقة[2].

يقول الشنقيطي رحمه الله:

«اعلم أن التحقيق أن النار تبصر الكفار يوم القيامة، كما صرح الله بذلك في قوله هنا: ﴿إِذَا رَأَتْهُم مِّن مَّكَانٍ بَعِيدٍ﴾ [سورة الفرقان: ١٢] ورؤيتها إياهم من مكان بعيد تدل على حدة بصرها كما لا يخفى، كما أن النار تتكلم كما صرح الله به في قوله: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِن مَّزِيدٍ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة ق: ٣٠]، والأحاديث الدالة على ذلك كثيرة.

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره ٨ /الجزء الثامن عشر/ ١٤٠، وقال ابن كثير: «وهذا إسناد صحيح» تفسير ابن كثير ٥/١٣٨.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٣/ ١٠، ١٧/ ١٨.

واعلم أن ما يزعمه كثير من المفسرين وغيرهم من المنتسبين للعلم من أن النار لا تبصر، ولا تتكلم ولا تغتاظ، وأن ذلك كله من قبيل المجاز، أو أن الذي يفعل ذلك خزنتها، كله باطل، ولا معول عليه؛ لمخالفته نصوص الوحي بلا مستند، والحق هو ما ذكرنا.

وقد أجمع من يعتد به من أهل العلم على أن النصوص من الكتاب والسنّة لا يجوز صرفها عن ظاهرها إلا لدليل يجب الرجوع إليه»[1].

ـ وأما قولهم: إن هذا للتمثيل والتخييل، فباطل؛ لأن كلام الله سبحانه وتعالى حق وفصل، كما قال سبحانه: ﴿فَٱلۡحَقُّ وَٱلۡحَقَّ أَقُولُ ۝٨٤﴾ [سورة ص: ٨٤]، وقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ ۝١٣ وَمَا هُوَ بِٱلۡهَزۡلِ ۝١٤﴾ [سورة الطارق: ١٣، ١٤]، فالقرآن هدى وبيان ليس خيالات ولا أوهاماً لا حقيقة لها.

ـ وأما إنكارهم لحقيقة القول الصادر من السماء والأرض المذكور في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٞ فَقَالَ لَهَا وَلِلۡأَرۡضِ ٱئۡتِيَا طَوۡعًا أَوۡ كَرۡهٗا قَالَتَآ أَتَيۡنَا طَآئِعِينَ ۝١١﴾ [سورة فصلت: ١١]، وتأويلهم لذلك أنه على معنى الانقياد لأمره ونحو ذلك، فهذا باطل، فإنه ليس هناك ما يمنع من صدور هذا القول حقيقة من السماء والأرض، وإن كنا لا نعلم كيفية صدوره[2].

ومثل ذلك امتناع السماء والأرض والجبال عن حمل الأمانة وإشفاقهن منها، فإن هذا حصل منهن حقيقة، كما ذكر ذلك المفسرون، وذكروا بعض الآثار الواردة في ذلك، والتي تدل على أن ذلك كله حقيقة[3].

---

(١) أضواء البيان ٦/ ٢٨٨، ٢٨٩، وانظر: المصدر نفسه ٧/ ٦٥٣.

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٥/ ٣٤٤، فتح القدير للشوكاني ٤/ ٥٠٨.

(٣) انظر: تفسير ابن كثير ٥/ ٥٢٣، ٥٢٤، الدر المنثور للسيوطي ٥/ ٢٢٥.

وقريب من هذا قوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ ٱلْمَآءُ ۚ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ ﴾ [سورة البقرة: ٧٤].

وقد أول الزمخشري هبوطها من خشية الله. وحمله على أنه مجاز عن «انقيادها لأمر الله تعالى، وأنها لا تمتنع على ما يريد منها»(١).

والصواب أن كل ذلك حقيقة على ظاهره، كما تدل عليه الآيات.

يقول الشنقيطي رحمه الله في كلامه على قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا ﴾ [سورة الأحزاب: ٧٢]، يقول:

«وهذا العرض والإباء والإشفاق كله حق، وقد خلق الله للسماوات والأرض والجبال إدراكاً يعلمه هو جلّ وعلا، ونحن لا نعلمه، وبذلك الإدراك أدركت عرض الأمانة عليها، وأبت وأشفقت، أي: خافت.

ومثل هذا تدل عليه آيات وأحاديث كثيرة، فمن الآيات الدالة على إدراك الجمادات المذكور قوله تعالى في سورة البقرة في الحجارة: ﴿ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ ٱللَّهِ ۗ ﴾ [سورة البقرة: ٧٤].

فصرح بأن من الحجارة ما يهبط من خشية الله، وهذه الخشية التي نسبها الله لبعض الحجارة بإدراك يعلمه هو تعالى»(٢).

ـ وأما جعلهم سجود الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر

(١) الكشاف ١/ ٢٩١.

(٢) أضواء البيان ٦/ ٦٠٥.

والدواب بمعنى الخضوع، فهذا من تناقضهم، حيث جعلوا سجود هذه الأشياء غير حقيقي، بل بمعنى الخضوع، وجعلوا سجود الناس حقيقياً، رغم أن سياق الكل في الآية واحد.

والحق أن سجود هذه الأشياء كلها حقيقي، وسجود كل شيء بحسبه، فنحن نؤمن بسجودها وإن كنا لا ندرك ولا نعلم كيفية ذلك، وقد جاءت السنّة بالتصريح بسجود الشمس على الحقيقة، كما في الحديث الصحيح أن النبيّ ﷺ قال لأبي ذر حين غربت الشمس: «تدري أين تذهب؟» قال أبو ذر: قلت: الله ورسوله أعلم، قال: «فإنها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها، ويوشك أن تسجد فلا يقبل منها، وتستأذن فلا يؤذن لها، يقال لها: ارجعي من حيث جئت، فتطلع من مغربها»(١).

ولعل مما يحسن ذكره في هذا السياق من صدور أقوال ممن ليس من شأنه أن يتكلم ككلام الإنسان ما ورد في الحديث المتفق عليه: «بينا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضربها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث، فقال الناس: سبحان الله! بقرة تتكلم! فقال: إني أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر، وما هما ثم، ورجل في غنمه إذ عدا الذئب فذهب منها بشاة، فطلب حتى كأنه استنقذها منه، فقال له الذئب: هذا استنقذتها مني، فمن لها يوم السبع يوم لا راعي لها غيري؟ فقال الناس: سبحان الله، ذئب يتكلم! قال: فإني أومن بهذا أنا وأبو بكر وعمر، وما هما ثم».

فجميع ما ورد في الكتاب والسنّة من نسبة بعض الأقوال والأفعال إلى

---

(١) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر ٤/٧٥، ومسلم بنحوه في كتاب الإيمان رقم ٢٥٠، ١/١٣٨.

بعض الجمادات كتغيّظ وزفير النار وتكلمها، وتكلم الجنة والسماوات والأرض، وتسبيح السماوات والأرض، والجبال وغيرها، وسجود الشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب، وهبوط الحجارة من خشية الله، وحنين الجذع، وشهادة الجوارح والجلود على الإنسان، كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [سورة النور: ٢٤]، وكما قال سبحانه: ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [سورة فصلت: ٢١]، وغير ذلك.

فكل هذا يجب الإيمان به والتسليم له، واعتقاد ظاهره من غير نفي للحقائق، ولا خوض في الكيفيات، والله تعالى أعلم.

• • •

المبحث التاسع

اللوازم والآثار السيئة للتأويل الباطل

توطئـة:

وبعد هذه الجولة في تأويلات أهل الكلام وتكلفاتهم لحمل النصوص على مذاهبهم أو على ما لا يتعارض مع مذاهبهم، يظهر بجلاء أنه لزم على هذه التأويلات لوازم باطلة، ونتج عنها آثار سيئة على الأمة الإسلامية وعقيدتها، وما ذاك إلا أن هذا التأويل الذي انتحله أهل الكلام حدث في الدين لم يدل عليه الشرع ولم يقره الصحابة رضي الله عنهم، ولا التابعون لهم بإحسان[1].

فالتأويل قول على الله بلا علم، وهو قول في كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ بالرأي فحسب[2].

والذي جعل أصحاب التأويلات الباطلة يسلكون هذا الطريق هو أنهم اعتقدوا في قرارة أنفسهم عقائد لم تكن مستمدة من الوحي، ولا مستوحاة من

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص ٣١.

(٢) انظر: المصدر السابق ص ٣٣، مختصر الصواعق ٢/ ١٣٢.

الشرع، بل من الأهواء والرأي المجرد، فكان موقفهم من نصوص الشرع التي لم يستطيعوا ردها صراحة ذا شقين:

فما استطاعوا تأويله من نصوص الشرع ليوافق عقائدهم أولوه، وحرفوا معناه؛ ليكون دليلاً لهم على ما قرروه.

وما لم يستطيعوا حمله على عقائدهم فسّروه بمجرد ما يسوغ أن يريده المتكلم بكلامه من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به[1]، ومن غير نظر إلى المتكلم بالسنّة وما قصد من خطابه.

فهم في المنحى الأول راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن والسنّة من الدلالة والبيان.

وهم في المنحى الثاني راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام[2].

ومما يشهد لصحة هذا الكلام ما ذكره الرازي بعد أن أورد عدة نصوص شرعية يرى وجوب تأويلها، ثم قال:

«إن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل، وعند هذا قال المتكلمون لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزه عن الجهة والجسمية: وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً؛ لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها»[3].

---

(١) انظر: مقدمة التفسير ١٣/ ٣٥٥، ٣٥٦، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: مقدمة التفسير ١٣/ ٣٥٥، ٣٥٦، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) تأسيس التقديس ص ١٠٩.

فحقيقة التأويل عند الرازي وأضرابه من المتكلمين أن ينشىء الإنسان معاني لذلك اللفظ، أو يحمله على معان مقررة في السابق في ذهن المؤول لم يقصدها المتكلم، ولا شك أن هذا من أبطل الباطل.

وقد علق شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ على كلام الرازي السابق بعد أن ذكر نحو هذا الكلام بقوله:

«فإن قوله: «نضع» ظاهره أنهم يضعون لها ما يمكن من المعاني الصحيحة من غير نظر منهم في أن المتكلم قصد تلك المعاني، أو لم يقصدها، وعلى هذا فيكون التأويل كذباً وافتراء على المتكلم إذا قيل معنى هذا الكلام هذا، فإن معنى التأويل أنه قصد وأراد به كذا، وليس عند المتأول إلاَّ أن هذا المعنى يصلح في الجملة أن يراد بهذا الكلام، ولكن قد يصلح أن يريد غيره ولا يصلح أن يريده، فمن فسر كلام الفقهاء... بدقائق [كلام][1] الأطباء التي يقصدها بقراط[2] وجالينوس[3]، أو فسر كلام الأطباء بما يختص بدين المسلمين من معاني الحج والصلاة وغير ذلك، لكون ذلك المعنى

(١) ليست في الأصل، والسياق يقتضيها.

(٢) بقراط بن إيراقليس، طبيب فيلسوف، بلغ به الأمر إلى أن عبده بعض الناس، وله مؤلفات في الطب كثيرة، وقد عاش خمساً وتسعين سنة.
انظر ترجمته في: الفهرست ص ٤٠٠، الملل والنحل ٢/١٠٩ ـ ١١١، طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص ٤٣ ـ ٤٥، مفتاح دار السعادة ١/٣٠٣، ٣٠٤.

(٣) جالينوس، طبيب انتهت إليه الرياسة في عصره، وقد ظهر بعد وفاة بقراط بستمائة وخمس وستين سنة، وله مؤلفات كثيرة، وقد عاش ٨٨ سنة.
انظر ترجمته في: الفهرست ص ٤٠٢، طبقات الأطباء ص ١٠٩ ـ ١١٧، مفتاح دار السعادة ١/٣٠٤.

يصلح لذلك اللفظ في الجملة كان مع كونه من أكذب الناس وأعظمهم افتراء من [أبعد][1] الناس عن العقل والدين، وأشدهم إفساداً للعلوم والمخاطبات».

ثم بين ــ رحمه الله ــ أن من فسر كلام الشارع بكلام الأعراب وما يقصدونه دون نظر إلى قصد الشارع من خطابه كان ذلك أعظم إفكاً وضلالاً ممن فسر كلام الفقهاء بكلام الأطباء؛ لأن الفرق بين مقصد الشارع من كلامه وما يقصده الأعراب في خطابهم من وصف الإبل والشاة والمنازل أعظم من الفرق بين كلام الفقهاء والأطباء[2].

فهذه التأويلات الباطلة التي يذكرها أهل الكلام هي من باب تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في آيات الله، وهي من باب الكذب على الله وعلى كتابه وعلى رسوله ﷺ.

فأهل الكلام قد أوّلوا النصوص الشرعية تأويلات باطلة، وحملوها على محامل لا يحتملها اللفظ بوضعه، ولا ببنيته الخاصة من تثنية وجمع، ولا بسياقه وتركيبه، وحملوها على ما لم يؤلف استعماله في ذلك المعنى في لغة التخاطب، وإن ألف في الاصطلاح الحادث، وحملوا الألفاظ التي لها معاني ظاهرة لا يفهم من اللفظ سواها عند الإطلاق حملوها على معان خفية لا يطلع عليها إلا أفراد من أهل الكلام[3].

والأصل الذي أوقعهم في هذا الضلال هو «الإعراض عن فهم كتاب الله

---

(١) ليست في الأصل، والسياق يقتضيها.

(٢) نقض التأسيس ٣/ ١٦٥، ١٦٦.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ١٨٧ ــ ٢٠١.

تعالى كما فهمه الصحابة والتابعون، ومعارضة ما دل عليه بما يناقضه»[1].

فلما أعرضوا عن تدبر كتاب الله واتباع منهج الصحابة والتابعين في فهمه والعمل به، وعارضوه بما عندهم من الرأي والهوى، وبما لديهم من موروثات عقلية وشبهات كلامية تلقوها عن سلفهم من المناطقة والفلاسفة ــ لما كان ذلك ــ تكلموا كتاب الله بغير علم، وأخذوا يحرفون الكلم عن مواضعه رجاء أن يجدوا له مستنداً لبدعهم أو يبطلوا ما ظاهره مخالف لما عندهم فوقعوا في بلايا عظيمة، وشرور جسيمة، ولزم على تحريفاتهم هذه لوازم باطلة يشهد الشرع والعقل بفسادها وتناقضها.

وإن من أعظم الأسباب التي جرأت أهل الكلام على هذه التأويلات هو قسوة قلوبهم، وإيثارهم الجدل على العمل.

وللحافظ ابن رجب ــ رحمه الله ــ وقفة لطيفة عند قوله تعالى: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ [سورة المائدة: ١٣].

يقول رحمه الله: «فذكر أن قسوة قلوبهم أوجبت لهم خصلتين مذمومتين.

ــ **إحداهما**: تحريف الكلم من بعد مواضعه.

ــ **والثانية**: نسيانهم حظاً مما ذكروا به...

وهذان الأمران موجودان في الذين فسدوا من علمائنا؛ لمشابهتهم لأهل الكتاب:

---

(١) درء التعارض ٥/ ٣٨٣.

ـ **أحدهما**: تحريف، فإن من تفقه لغير العمل يقسو قلبه، فلا يشتغل بالعمل، بل بتحريف الكلم وصرف ألفاظ الكتاب والسنّة عن مواضعها، والتلطف في ذلك بأنواع الحيل اللطيفة من حملها على مجازات اللغة المستبعدة ونحو ذلك، والطعن في ألفاظ السنن، حيث لم يمكنهم الطعن في ألفاظ الكتاب، ويذمون من تمسك بالنصوص وأجراها على ما يفهم منها، ويسمونه جاهلاً أو حشوياً، وهذا يوجد في المتكلمين في أصول الديانات وفي فقهاء الرأي، وفي صوفية الفلاسفة والمتكلمين.

ـ **والثاني**: نسيان حظ مما ذكروا به من العلم النافع، فلا تتعظ قلوبهم، بل يذمون من تعلم ما يبكيه ويرق به قلبه، ويسمونه قاصاً. .»[(١)].

وسأذكر في هذا المبحث ـ إن شاء الله ـ ما أرى أنه أبرز اللوازم التي تلزم على التأويلات الباطلة، وكذلك أذكر أبرز الآثار السيئة الناتجة عن هذا التأويل، والله المستعان.

● ● ●

(١) فضل علم السلف على الخلف لابن رجب ص ٥١، ٥٢.

المطلب الأول:

لوازم التأويلات الباطلة

عرفنا أن أهل التأويل يرون أن ظواهر بعض النصوص الشرعية ـ لا سيما نصوص الصفات ـ لا يجوز اعتقادها، بل يجب تأويلها بأنواع التأويلات الممكنة، وأن الواجب اعتقاد هذه التأويلات لا اعتقاد ما يفهم من ظواهر هذه الألفاظ، وإن كان السلف من الصحابة ومن تبعهم لم يعلموا هذه التأويلات ولم يتكلموا فيها[1].

وفي الحقيقة فإنه يلزم على هذا القول عدة أمور، منها:

أولاً: أن لا يكون الكتاب هدى للناس ولا بياناً ولا شفاء لما في الصدور ولا نوراً، ولا مرداً عند التنازع، بل كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنّة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنّة ضرراً محضاً في أصل الدين[2].

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ١٠٩، الفتوى الحموية الكبرى ٥/١٥، ١٦، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الفتوى الحموية الكبرى ٥/١٦ ـ ١٩، ضمن مجموع الفتاوى.

يقول شيخ الإسلام في معرض رده على الرازي في قوله بوجوب تأويل بعض ظواهر القرآن والأخبار لأن إقرار بعض ظواهر الكتاب والسنّة ضلال، قال شيخ الإسلام:

«أتقول حيث كان الظاهر ضلالاً غير مراد للمتكلم إن الله لم يبين ذلك في كتابه وعلى لسان رسوله، أو أنه لا بد من بيان ذلك بالنصوص؟.

فإن أراد الأول كان مضمون كلامه أن من الآيات والأحاديث ما ظاهره ضلال وباطل، إما كفر وإما ما دون الكفر، وأن الله لم يبين ذلك، ولا ذكر المراد الحق، ولا ما ينفي المراد[1] الباطل، وعلى هذا فلا يكون القرآن كله هدى للناس ولا بياناً للناس، ولا يكون الرسول بلغ البلاغ المبين، ولا يكون الله قد بين للناس ما يتقون، بل ضلوا بكلامه قبل أن يبين لهم ما يتقون، ولا يكون الناس مأمورين بتدبر القرآن كله، ولا مأمورين باتباعه كله، فإنه إذا كان بعض القرآن دلالته باطلة مضلة، ولم يبين في القرآن ما يزيل هذا الضلال الباطل لزم من اتباعه الضلال، وإما إن قال: إن ما لم يرد ظاهره فإنه قد بين بخطاب آخر ما يبين المراد، أو ينفي الباطل، لم ينازعه عامة العلماء في هذا، فإنه بالجمع بين النصوص من الآيات والأخبار يكون البيان من الله ورسوله حاصلاً، وتقوم الحجة على الناس بالرسالة. . .»[2].

ثانياً: أن الخائضين بالتأويل الباطل إذا جوزوا أن يراد باللفظ معنى لم يقل به أحد من سلف الأمة فقد جوزوا أن يكون ما أراده الله لم يخبر به أحداً من الأمة، وأن تكون الأمة قبلهم كلها كانت جاهلة بمراد الله، ضالة عن

---

(١) لعل الصواب استبدال كلمة [المراد]، بـ[الظاهر].

(٢) نقض التأسيس ٣/٥، ٦.

معرفته، وانقرض عصر الصحابة والتابعين، وهم لم يعلموا معنى الآية[1].

ثالثاً: أن يكون الله قد كلف عباده أن لا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها، وكلفهم أن يفهموا منها ما لا تدل عليه، ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك[2].

ومعلوم أن هذا «فيه عذاب عظيم للعقول، وفساد عظيم في القلوب إذا كان الرجل مأموراً أن يقرأ في الليل والنهار كلاماً يقرأ به في صلاته وغير صلاته، ويجزم بأنه صدق لا كذب، وأن من كفر بحرف منه فهو كافر، وذلك الكلام المشتمل على أخبار ظاهرها ومفهومها يناقض ما به علم صدق ذلك الكلام، بل هو باطل وضلال وكفر فيورثه ذلك الحيرة والاضطراب، ويمرض قلبه أعظم مرض، ويكون تألمه بذلك ووجع قلبه أعظم بكثير من مرض بدنه ووجع يده ورجله»[3].

رابعاً: أن يكون ــ الله تعالى ــ قد نزل الحق والصواب لهم، ولم يفصح به، بل رمز إليه رمزاً، وألغزه إلغازاً لا يفهم منه ذلك إلا بعد الجهد الجهيد[4]، وهذا ينافي ما وصف الله به كتابه من التيسير والبيان.

خامساً: أن من زعم بأن في بعض الأحاديث النبوية التي ذكرت صفات الله تعالى ما ظاهره البطلان، يلزم عليه «أحد محاذير ثلاثة لا بد منها أو من بعضها، وهي:

---

(١) الفرقان بين الحق والباطل ١٣/ ٥٩، ٦٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ٣١٤.

(٣) درء التعارض ٧/ ٤٥.

(٤) الصواعق المرسلة ١/ ٣١٤ نقله عن شيخ الإسلام.

ـ القدح في علم المتكلم بها.

ـ أو في بيانه.

ـ أو في نصحه.

وتقرير ذلك أن يقال: إما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالماً أن الحق في تأويلات النفاة المعطلين أو لا يعلم ذلك.

فإن لم يعلم ذلك والحق فيها كان ذلك قدحاً في علمه، وإن كان عالماً أن الحق فيها فلا يخلو: إما أن يكون قادراً على التعبير بعبارتهم التي هي تنزيه لله بزعمهم عن التشبيه والتمثيل والتجسيم، وأنه لا يعرف الله من لم ينزهه بها، أو لا يكون قادراً على تلك العبارات، فإن لم يكن قادراً على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته، وكان ورثة الصابئة[1]، وأفراخ الفلاسفة، وأوقاح المعتزلة والجهمية وتلامذة الملاحدة، أفصح منه، وأحسن بياناً وتعبيراً عن الحق، وهذا مما يعلم بطلانه بالضرورة... وإن كان قادراً على ذلك ولم يتكلم به، وتكلم دائماً بخلافه وما يناقضه، كان ذلك قدحاً في نصحه، وقد وصف الله رسله بكمال النصح والبيان، فقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [سورة إبراهيم: ٤]، وأخبر عن رسله بأنهم أنصح الناس لأممهم»[2].

---

(١) الصابئة: أمة كبيرة، وهم قوم إبراهيم الخليل، وأهل دعوته، وكانوا بِحرّان، وكانوا قسمين: صابئة حنفاء، وصابئة مشركون، والمشركون منهم يعظمون الكواكب السبعة والبروج الاثني عشر ويصورونها في هياكلهم.

انظر: الملل والنحل ٢/٥، اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص ٩٠، إغاثة اللهفان ٢/٢٤٩، ٢٥٠.

(٢) الصواعق المرسلة ١/٣٢٤ ـ ٣٢٦.

فمع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف تكون تأويلات هؤلاء المؤولة هي الصواب، وظواهر كلام الرسول ﷺ في ذلك باطل وضلال؟!.

سادساً: يلزم على قول هؤلاء الذين أولوا ظواهر نصوص الصفات وزعموا أن الحق في تأويلاتهم، يلزم عليه «أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد أمسكوا من أولهم إلى آخرهم عن قول الحق في هذا الشأن العظيم... وذلك إما جهل ينافي العلم، وإما كتمان ينافي البيان... ومعلوم أنه إذا ازدوج التكلم بالباطل والسكوت عن بيان الحق تولد من بينها جهل الحق وإضلال الخلق»[1].

هذه أظهر اللوازم التي تلزم أصحاب التأويلات الباطلة.

وأما الآثار السيئة الناتجة عن هذه التأويلات فهي ما سأتناوله في المطلب التالي إن شاء الله.

• • •

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٣١٥.

المطلب الثاني:

الآثار السيئة للتأويل الباطل

لقد كان للتأويلات الباطلة آثار سيئة على عقيدة كثير من المسلمين، وعلى منهجهم في تلقي نصوص الشارع ومدى تعظيمهم لها، بل كان لهذه التأويلات آثار خطيرة على حياة الأمة بشكل عام.

ويمكن تلخيص أهم هذه الآثار في الأمور التالية:

أولاً: قلة تعظيم النصوص الشرعية وعدم الاعتماد عليها، فالنص إن كان من القرآن سارعوا إلى إبطال حقيقة معناه بأنواع التأويلات، وإن كان من السنّة ردوه بحجة أنه آحاد[1]، أو اشتغلوا بتأويله على سبيل التبرع كما يقول الرازي[2].

ويصور ابن القيم ـ رحمه الله ـ تلاعبهم بالنصوص وحملها على أنواع من التأويلات الفاسدة بقوله:

«فلو [رأيتها][3] وهم يلوكونها بأفواههم وقد حلت بها

---

(١) انظر: تحريم النظر في كتب أهل الكلام ص ٤٩، الفتح المبين للفقيهي ص ٢٨، ٢٩.

(٢) انظر: أساس التقديس ص ٢٢١، وانظر ص ٢١٥.

(٣) في الصواعق: «رأيناهم»، والتصحيح من المختصر.

المثلات[1]، وتلاعبت بها أمواج التأويلات، وتقاذفت بها رياح الآراء، واحتوشتها رماح الأهواء، ونادى عليها أهل التأويل في سوق من يزيد، فلو شاهدتها بينهم وقد تخطفتها أيدي الاحتمالات، ثم قيدت بعدما كانت مطلقة بأنواع الإشكالات، وعزلت عن سلطنة اليقين، وجعلت تحت حكم تأويل الجاهلين»[2].

فنصوص الشرع عندهم ليست يقينية ولا قطعية الدلالة، ولهذا فإن أهل التأويل لا يمكنهم إقامة الدليل السمعي على مبطل أبداً؛ لأن كل مبطل من أهل التأويل يمكنه أن يحرف معنى النص الذي احتج به خصمه، ويؤوله إلى معنى لا يكون فيه متمسكاً لخصمه[3].

يقول ابن القيِّم رحمه الله:

«ولهذا كان فتح باب التأويل على النصوص يتضمن عيبها والطعن فيها وعزلها عن سلطانها، وولاية الآراء الباطلة، والشبه الفاسدة»[4].

ثانياً: الإلحاد في النصوص الشرعية، وذلك بتحريف لفظها أو معناها، فإذا وجد أهل التأويل نصاً يخالف ما قرروه من قواعد وأصول كلامية، اجتهدوا في تحريف لفظه أو معناه، والشواهد على ذلك كثيرة جداً.

فتحريف الألفاظ كقراءة بعضهم: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ١٦٤﴾ [سورة النساء: ١٦٤]، بنصب لفظ الجلالة، وضبْطِ بعضهم ما ورد في

---

(١) المثلات: جمع المَثُلة، بفتح الميم وضم الثاء: العقوبة.
انظر: الصحاح ٥/١٨١٦.

(٢) الصواعق المرسلة ١/٢٩٧، وانظر: مختصر الصواعق ١/٤٩.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ٢/٤٥٢ ـ ٤٥٦.

(٤) المرجع السابق ٢/٤٥٧.

حديث النزول، وهو قوله ﷺ: «ينزل ربنا بضم الياء»[1].

وكذلك تحريف بعضهم حديث: «رأيت ربي في أحسن صورة»، فقد حرف لفظ «ربي» فقال: إنما هو بكسر الراء، وهو اسم عبد كان لعثمان ــ رضي الله عنه ــ، رآه ﷺ في النوم على تلك الصفات، وقال بعضهم إنه أراد بذلك «رئي» فنقل ربي على التصحيف، والرئي هو التابع من الجن، قالوا: فلا ينكر أن يكون الجن متصوراً ببعض هذه الصور[2].

وأما تحريف المعاني فهو الأكثر عند أهل الكلام، فقد خاضوا في ألفاظ النصوص، وحرفوا معانيها بأنواع التحريفات، وذكروا كثيراً من التأويلات مما يحتمله اللفظ في أصل اللغة ومما لا يحتمله، دون نظر إلى سياق الكلام ومراد الشارع به.

ومن ذلك تأويلهم لفظ: «استوى» في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥]، على معنى: استولى، أو قهر وغلب[3].

وكذلك ما زعمه بعض الجهمية بأن معنى قوله ﷺ «خلق الله آدم بيده»[4] أي: بقوته، مع العلم بأن القوة في اللغة العربية إنما تسمى الأيد

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٣/ ٥٢١.

(٢) ذكر هذين التأويلين ونسبهما إلى بعض أهل الكلام ابن فورك في مشكل الحديث ص ٢٠.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٦، ٢٢٧، الإرشاد للجويني ص ٤٠، مختصر العلو للألباني ص ١٩٤، ١٩٥.

(٤) رواه الطبري في تفسيره ١٣/٢٣٦، وابن عبد البر في التمهيد ١٨/ ٨١، ٨٢، والحديث بنحوه في البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (لما خلقت بيدي) ٨/ ١٧٢، والآجري في الشريعة ص ٣٢٣.

لا اليد[1].

ومن التأويلات البعيدة الباطلة ما ذكره الرازي من تأويل قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، قال:

«إن الرب هو المربي، فلعل ملكاً عظيماً هو أعظم الملائكة كان مربياً للنبيّ ﷺ، وكان هو المراد من قوله: (وجاء ربك والملك صفاً صفاً)»[2].

وقد علق شيخ الإسلام على تأويل الرازي هذا بقوله:

«فهل يشك من له أدنى مسكة من عقل وإيمان أنه من المعلوم بالاضطرار في دين الإسلام أن هذا من أعظم الافتراء على الله ورسوله وعلى كلامه، وأن الله لم يجعل لمحمد قط رباً غير الله: ﴿وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيۡءٖۚ وَلَا تَكۡسِبُ كُلُّ نَفۡسٍ إِلَّا عَلَيۡهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٞ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ [سورة الأنعام: ١٦٤] »[3].

وتأويلات أهل الكلام لمعاني النصوص كثيرة جداً، وقد مر بنا جملة منها في مجال الصفات والقدر والإيمان واليوم الآخر وغيرها، فحرفوا معنى كل آية لا يتوافق مع أصولهم العقلية، بل لقد وصلت الحال إلى أن صرح أحد المعتزلة ــ وهو الزمخشري ــ بأن النصوص المشتبهات كلها من باب التخييل، وذلك في تعليقه على حديث: «إن الله يمسك السموات على

---

(١) انظر: التوحيد لابن خزيمة ص ٥٩، والمرجع نفسه ١/١٩٩ بتحقيق الدكتور عبد العزيز الشهوان، وانظر لتحريفهم المخالف للغة والقرآن: نقض التأسيس ١٥٥/٢.

(٢) أساس التقديس ص ١٤٣.

(٣) نقض التأسيس ٣/ ١٧٧.

أصبع، والأرضين على أصبع، والخلائق على أصبع، ثم يقول: أنا الملك، أنا الملك»[1].

قال الزمخشري بعد أن ذكر أن هذا جارٍ على طريقة التخييل: «ولا ترى باباً في علم البيان أدق ولا أرق ولا ألطف من هذا الباب، ولا أنفع وأعون على تعاطي تأويل المشتبهات من كلام الله تعالى في القرآن وسائر الكتب السماوية وكلام الأنبياء، فإن أكثره وعليته تخييلات قد زلت فيها الأقدام قديماً، وما أتى الزالون إلا من قلة عنايتهم بالبحث والتنقير حتى يعلموا أن في عداد العلوم الدقيقة علماً لو قدروه حق قدره لما خفي عليهم أن العلوم كلها مفتقرة إليه وعيال عليه»[2].

وهذا الكلام واضح مبين لكلف أهل الكلام وشغفهم في تحريف كلام الله ورسوله، وإبطال معانيه الظاهرة التي خوطب بها جميع الناس وكلفوا بتدبرها وفهمها.

ثالثاً: ومن الآثار السيئة للتأويل الباطل الوقوع في الاضطراب والتناقض وعدم السير على جادة واحدة واضحة، ولذا تجد الواحد منهم يأخذ بظاهر نص من النصوص، بينما يؤول نظيره عن معناه الظاهر، دون أن تكون له قاعدة صحيحة فيما يؤول وما لا يؤول، ولذلك يوجد في تأويلاتهم من التناقض والاضطراب والفساد شيء كثير، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«لا خلاف بين جميع الطوائف أن كثيراً من هذه التأويلات أو أكثرها

---

(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: (لما خلقت بيدي) ٨/ ١٧٤، ومسلم بنحوه في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم رقم ١٩، ٤/٢١٤٧.

(٢) الكشاف للزمخشري ٣/٤٠٩.

باطل، بل كثير من التأويلات يعلم فسادها بضرورة العقل، وذلك أنه ما من طائفة من الطوائف الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ويلحدون في أسماء الله وآياته ــ ومضمون ذلك مملوء من أصناف المتجهمة ونحوهم ــ إلا وهي ترد كثيراً من تأويلات الطائفة الأخرى، وتقول إنها باطلة»[1].

ثم ذكر شيئاً من ردود بعض الطوائف على بعض.

ومما يبين تناقضهم وعدم اطراد قواعدهم في التأويل ما يذكرونه من تأويل للصفات أو لبعضها دون وجود قاعدة مطردة صحيحة في ذلك.

فمن نفى بعض الصفات ــ كالأشاعرة مثلاً ــ بحجة أن إثباتها مستلزم التجسيم، «قيل له: القول في هذه الصفة التي تنفيها كالقول فيما أثبته، فإن كان هذا تجسيماً وقولاً باطلاً فهذا كذلك، وإن قلت: أنا أثبت هذا على الوجه الذي يليق بالرب قيل له: وكذلك هذا، وإن قلت: أنا أثبته وأنفي التجسيم، قيل: وهذا كذلك، فليس لك أن تفرق بين المتماثلين.

وإن كان ممن يثبت الأسماء وينفي الصفات ــ كالمعتزلة ــ قيل له في الصفات ما يقوله هو في الأسماء، فإذا كان يثبت حياً عالماً قادراً، وهو لا يعرف من هو متصف بذلك إلا جسماً كان إثبات أن له علماً وقدرة كما نطق به الكتاب والسنّة كذلك»[2].

● ● ●

---

(١) نقض التأسيس ٣/ ١٦٧.

(٢) الفرقان بين الحق والباطل ١٣/ ١٦٥، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: الرسالة التدمرية ٣/ ١٧ ــ ٢٧ ضمن مجموع الفتاوى، الصواعق المرسلة ١/ ٢٢٠ ــ ٢٢٩.

فأهل الكلام ليس لهم قانون ثابت في هذا الباب يمكن أن يطرد في جميع المواضع.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فإنك إذا تأملت كلامهم لم تجد لهم قانوناً فيما يتأول وما لا يتأول، بل لازم قولهم إمكان تأويل الجميع، فلا يقرون إلا بما يعلم ثبوته بدليل منفصل عن السمع»[1].

وهذا التخبط والاضطراب في التأويل ليس خاصاً بباب الصفات كما سبق بيانه، بل هو داخل في كثير من الأبواب، وعند جميع الطوائف، وكل «طائفة تتأول ما يخالف نحلتها ومذهبها، والعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصلتها، فما وافقها أقروه ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأولوه، ولهذا لما أصلت الرافضة عداوة الصحابة ردوا كل ما جاء في فضائلهم والثناء عليهم أو تأولوه.

ولما أصلت الجهمية أن الله لا يتكلم ولا يكلم أحداً ولا يرى بالأبصار، ولا هو فوق عرشه مبائناً لخلقه، ولا له صفة تقوم به أولوا كل ما خالف ما أصّلوه.

ولما أصلت القدرية أن الله سبحانه لم يخلق أفعال عباده أو لم يقدرها عليهم أولوا كل ما خالف أصولهم.

ولما أصّلت المعتزلة بنفوذ الوعيد وأن من دخل النار لم يخرج منها أبداً أولوا كل ما خالف أصولهم.

---

(١) درء التعارض ٥/ ٣٤٤.

ولما أصّلت المرجئة أن الإيمان هو المعرفة وأنها لا تزيد ولا تنقص أوّلوا ما خالف أصولهم. . .

ولما أصّلت الجبرية أن قدرة العبد لا تأثير لها في الفعل بوجه من الوجوه وأن حركات العبد بمنزلة هبوب الرياح وحركات الأشجار أولوا كل ما جاء خلاف ذلك»[1].

فهذا هو حقيقة منهجهم وقاعدتهم فيما يتأول وما لا يتأول، فالمعيار في ذلك هو موافقة المذاهب والأهواء أو مخالفتها، فما وافقها قبلوه، وما خالفها أولوه، وإن كانوا يتظاهرون بأن القاعدة في ذلك تجويز العقل أو إحالته لظاهر النص فقالوا: «ما دل القاطع العقلي على استحالته تأولناه وإلا أقررناه»، والجواب عن ذلك بأن يقال:

«بأي عقل نزن القاطع العقلي؟ فإن القرمطي[2] الباطني[3] يزعم قيام

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢٣٠ ــ ٢٣٢.

(٢) القرمطي: نسبة إلى القرامطة، أتباع حمدان قرمط الذي كان داعية إلى دين الباطنية. انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٨٢، تلبيس إبليس ص ١٠٤، بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٢٢.

(٣) الباطني: نسبة إلى الباطنية، إحدى الفرق المنتسبة للإسلام، وممن أسسها ميمون بن ديصان القداح، ومحمد بن الحسين الملقب بدندان، وقد ذكر أن بداية ظهور هذه الطائفة في زمن المأمون، وسموا بذلك لأنهم يدعون أن لظواهر القرآن والأحاديث بواطن تجري من الظواهر مجرى اللب من القشر، وقد تأولوا أصول الدين على الشرك، وتأولوا أحكام الشريعة على وجوه تؤدي إلى رفع الشريعة، وحقيقة مذهبهم أنهم دهرية زنادقة قائلون بقدم العالم، منكرون للرسل والشرائع. انظر: الفرق بين الفرق ص ٢٨١ وما بعدها، التبصير في الدين ص ١٤٠ ــ ١٤٧، =

القواطع على بطلان ظواهر الشرع، ويزعم الفيلسوف قيام القواطع على بطلان حشر الأجساد، ويزعم المعتزلي قيام القواطع على امتناع رؤية الله تعالى، وعلى امتناع قيام علم أو كلام أو رحمة به تعالى، . . . ويلزم حينئذ محذوران عظيمان:

أحدهما: أن لا نقر بشيء من معاني الكتاب والسنّة حتى نبحث قبل ذلك بحوثاً طويلة عريضة في إمكان ذلك بالعقل، وكل طائفة من المختلفين في الكتاب يدعون أن العقل يدل على ما ذهبوا إليه، فيؤول الأمر إلى الحيرة.

المحذور الثاني: أن القلوب تنحل عن الجزم بشيء تعتقده مما أخبر به الرسول، إذ لا يوثق بأن الظاهر هو المراد، والتأويلات مضطربة، فيلزم عزل الكتاب والسنّة عن الدلالة والإرشاد إلى ما أنبأ الله به العباد. . . ولهذا نجد أهل التأويل إنما يذكرون نصوص الكتاب والسنّة للاعتضاد لا للاعتماد»[1].

رابعاً: ومن الآثار السيئة لتأويلات أهل الكلام أنهم زعموا أن حمل آيات الصفات أو بعضها على ظاهرها قبيح وباطل؛ لأن ظاهرها ـ عندهم ـ فيه تشبيه للخالق بالمخلوق[2]، وهذا الزعم منهم فيه دعوة صريحة للكفر بظواهر آيات الصفات أو بعضها[3].

= تلبيس إبليس ص ١٠٢، بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٣ ـ ٥٠.

(١) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٥٧، ٢٥٨.

(٢) انظر: الباز الأشهب ص ٣٥، الرسالة التدمرية ٣/ ٤٨.

(٣) انظر الرد على عبد الله الحبشي للشامي ص ٣٦٥.

وتوهم المتوهم في صفات الله أو بعضها أنها تماثل صفات المخلوقين وتأويله لها أوقعه في أربعة محاذير:

«أحدها: كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها وعطله بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فيبقى مع جنايته على النصوص وظنه السيء الذي ظنه بالله ورسوله ـ حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل الباطل ـ قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله تعالى.

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله عزّ وجلّ بغير علم، فيكون معطلاً لما يستحقه الرب.

الرابع: أنه يصف الرب بنقيض تلك الصفات من صفات الأموات والجمادات، أو صفات المعدومات، فيكون قد عطل به صفات الكمال التي يستحقها الرب، ومثله بالمنقوصات والمعدومات، وعطل النصوص عما دلت عليه من الصفات، وجعل مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات، فيجمع في كلام الله وفي الله بين التعطيل والتمثيل، فيكون ملحداً في أسماء الله وآياته»[1].

فهذه التأويلات الباطلة إنما هي أثر لرواسب عقدية فاسدة، فأهل

---

(١) الرسالة التدمرية ٣/٤٨، ٤٩، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: الصواعق المرسلة ١/٢٩٦، ٢٩٧، منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات للشنقيطي ص ٤٨، ٤٩.

الكلام ــ في باب الصفات ــ شبهوا أولاً، ثم أولوا وعطلوا ثانياً، فكان أثر ذلك أن وصفوا الله تعالى بما يتنزه عنه من النقائض، وعطلوه عن صفاته العليا التي تليق به سبحانه وتعالى.

خامساً: أن التأويل كان سبباً في إثارة الفتن وتفريق الأمة، وإسالة الدماء، وإيجاد الحقد والشحناء، وقد كان سبباً في ضلال وتفرق الأمم قبلنا، وحذرنا الله من فعلهم، «وأبى المبطلون إلا سلوك سبيلهم، وكم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية، فهل قتل عثمان ــ رضي الله عنه ــ إلا بالتأويل الفاسد، وكذا ما جرى يوم الجمل وصفين[1]، ومقتل الحسين ــ رضي الله عنه ــ، والحرة[2]؟ وهل خرجت الخوارج، واعتزلت المعتزلة، ورفضت الروافض، وافترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إلا بالتأويل الفاسد؟[3].

يقول ابن القيم رحمه الله:

---

(١) صفين: اسم لمكان الوقعة التي كانت بين عليّ ومعاوية رضي الله عنهما، وذلك في سنة ٣٦، ٣٧هـ.
انظر الكلام على هذه الوقعة في: البداية والنهاية ٧/ ٢٥٣ ــ ٢٨٥.

(٢) نسبة إلى حرة واقم، إحدى حرّتي المدينة، وهي الشرقية، وفيها وقعة الحرة المشهورة عام ٦٣هـ في أيام يزيد بن معاوية، وكان أمير الجيش ليزيد بن معاوية مسلم بن عقبة المري، المسمى المسرف، وهو الذي قدم المدينة ونزل الحرة، وخرج إليه أهل المدينة يحاربونه فكسرهم، وقتل منهم ألوفاً، ودخل جنده المدينة، فسلبوا الذرية واستباحوا الفروج، وسلبوا الأموال.
انظرالكلام على هذه الوقعة في: البداية والنهاية ٨/ ٢١٧ ــ ٢٢٢، معجم البلدان لياقوت الحموي ٢/ ٢٤٩.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٠٨، ٢٠٩.

«وإذا تأمل المتأمل فساد العالم وما وقع فيه من التفرق والاختلاف، وما دفع إليه أهل الإسلام وجده ناشئاً من جهة التأويلات المختلفة المستعملة في آيات القرآن وإخبار الرسول ــ صلوات الله وسلامه عليه ــ التي تعلق بها المختلفون على اختلاف أصنافهم في أصول الدين أو فروعه، فإنها أوجبت ما أوجبت من التباين والتحارب وتفرق الكلمة، وتشتت الأهواء، وتصدع الشمل، وانقطاع الحبل، وفساد ذات البين، حتى صار يكفر ويلعن بعضهم بعضاً، وترى طوائف منهم تسفك دماء الآخرين، وتستحل منهم أنفسهم وحرمهم وأموالهم وما هو أعظم مما يرصدهم به أهل دار الحرب من المنابذين لهم»[1].

وقد ذكر ــ رحمه الله ــ جملة من الحوادث والمصائب التي وقعت بسبب التأويل الباطل[2]، فكثير من الحوادث والبلايا التي تنزل في الأمة في كل زمان ومكان يكون سببها التأويل السيء والتحريف لنصوص الشرع لتوافق الأهواء والآراء المقررة سلفاً قبل النظر في هذه النصوص، والتي إنما نشأت من بيئة بعيدة عن نور الوحي ومصدر الشرع.

سادساً: إن من أعظم آفات التأويل وجناياته وآثاره السيئة «أنه إذا سلط على أصول الإيمان والإسلام اجتثها وقلعها، وقد عمد أرباب الكلام إلى أجل الأخبار، وهو الخبر عن الله تعالى وصفاته، فأخرجوه عن حقيقته وما وضع له، وهذا القسم من الأخبار أشرف أنواع الخبر، والإيمان به أصل الإيمان بما عداه، واشتمال القرآن بل والكتب الإلهية عليه أكثر من اشتمالها

---

(١) الصواعق المرسلة ١/٣٤٨، ٣٤٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ١/٣٧٦ ــ ٣٨١.

على ما عداه، وتنوع الدلالة بها على ثبوت مخبره أعظم من تنوعها في غيره. . . فإذا سلط التأويل على النصوص المشتملة عليها فتسليطه على غيرها من باب أولى»[1].

ولهذا احتج عليهم الفلاسفة والملاحدة فقالوا:

إن تأويل نصوص الصفات كتأويل نصوص المعاد، ولا يمكن التفريق بينها، بل الشأن في الأمرين واحد.

«فإن قلتم: إن الرسل أجمعوا على المجيء بنصوص المعاد، فلا يمكن تأويله.

قيل: وقد أجمعوا على نصوص الصفات، فإن منع إجماعهم هناك من التأويل وجب أن يمنع هاهنا.

وإن قلتم: العقل أوجب تأويل نصوص الصفات دون المعاد.

قيل: هاتوا أدلة العقول التي تأولتم بها الصفات، ونحضر نحن أدلة العقول التي تأولنا بها المعاد وحشر الأجساد، ونوازن بينها ليتبين أيها أقوى.

فإن قلتم: إنكار المعاد تكذيب لما علم من دين الرسل بالضرورة.

قيل: وإنكار الصفات تكذيب لما علم أنهم جاءوا به ضرورة.

وكما احتجت عليهم الفلاسفة فقد احتجت عليهم الباطنية كذلك في تأويلهم لنصوص الأمر والنهي، إذ إن مورد الجميع واحد، وقالوا: نحن سلكنا في تأويل الشرائع العملية نظير ما سلكتم في تأويل النصوص

---

(١) الصواعق المرسلة باختصار وتصرف يسير ١/ ٣٦٥ ـ ٣٦٧.

الخبرية»[1].

ولعل من المناسب هنا ذكر تأويلات لبعض الطوائف والأشخاص المنتسبين للإسلام؛ لنرى إلى أي مدى يمكن أن يستغل التأويل لإبطال العقائد والشرائع، ولتتجلى لنا حقيقة نوايا غلاة المؤولة المنتسبين للإسلام، وكيف كان التأويل طريقاً واسعاً لهدم الأديان، وسوسة تنخر في كيان الأمة وعقيدتها على غفلة وسذاجة من كثير من أهلها.

فنرى إخوان الصفا ــ مثلاً ــ يقولون في رسائلهم: «واعلم أن للكتب الإلهية تنزيلات ظاهرة، وهي الألفاظ المقروءة المسموعة، ولها تأويلات خفية باطنة، وهي المعاني المفهومة المعقولة»[2].

وقد أولوا كثيراً من العقائد والشرائع، ومن ذلك زعمهم بأن النفوس الخيرة ملائكة بالقوة، فإذا فارقت أجسادها صارت ملائكة بالفعل.

وكذلك النفوس الشريرة شياطين بالقوة، فإذا فارقت أجسادها صارت شياطين بالفعل[3].

وإذا انتقلنا إلى ابن عربي[4] ــ وهو من فلاسفة الصوفية ــ نجد من

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ٣٦٧ ــ ٣٧٠.

(٢) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا ٤/ ١٣٨.

(٣) انظر: إخوان الصفا للدكتور عمر فروخ ص ١١٤، ١١٥.

(٤) محمد بن علي بن محمد بن أحمد الطائي، أبو بكر، المشهور بابن عربي، كان ذكياً كثير العلم شاعراً، وقد كتب الكتب في تصوف أهل الوحدة، ومنها كتاب الفصوص المليء بالإلحاد، توفي سنة ٦٣٨هـ.

انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١٣/ ١٥٦، السير ٢٣/ ٤٨، ٤٩، فوات الوفيات ٣/ ٤٣٥ ــ ٤٤٠، لسان الميزان ٥/ ٣١١ ــ ٣١٥، شذرات الذهب ٥/ ١٩٠ ــ ٢٠٢.

تأويلاته ما قال في قول الله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [سورة النساء: ١]، قال: «فما نكح سوى نفسه، فمنه الصاحبة والولد، والأمر واحد في العدد»[١].

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [سورة البقرة: ١٨٦] يقول ابن عربي: «إذ لا يكون مجيباً إلا إذا كان من يدعوه، وإن كان عين الداعي عين المجيب، فلا خلاف في اختلاف الصور، فهما صورتان بلا شك، وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد...»[٢].

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ءَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝٦ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝٧﴾ [سورة البقرة: ٦، ٧].

يقول ابن عربي: «يا محمد... (إن الذين كفروا) ستروا محبتهم فيّ عنهم، فـ(سواء عليهم أأنذرتهم) بوعيدك الذي أرسلتك به، (أم لم تنذرهم لا يؤمنون) بكلامك، فإنهم لا يعقلون غيري، وأنت تنذرهم بخلقي وهم ما عقلوه ولا شاهدوه، وكيف يؤمنون بك وقد ختمت على قلوبهم فلم أجعل فيها متسعاً لغيري، وعلى سمعهم فلا يسمعون كلاماً في العالم إلا مني، وعلى أبصارهم غشاوة من بهائي عند مشاهدتي فلا يبصرون سوائي...»[٣].

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٨.

(٢) فصوص الحكم ص ١٨٣.

(٣) الفتوحات المكية ٢/٢٠٦.

وأما الباطنية فقد أتوا من ذلك بالعجب العجاب، وظهر منهم الكفر والإلحاد، وأكثر مذهبهم ـ كما يقول الغزالي ـ «موافق للثنوية[1] والفلاسفة في الباطن، وللروافض والشيعة[2] في الظاهر.

وغرضهم بهذه التأويلات انتزاع المعتقدات الظاهرة من نفوس الخلق حتى تبطل به الرغبة والرهبة»[3].

ولذا قال أبو منصور البغدادي عنهم:

«الذي يصح عندي من دين الباطنية أنهم دُهرية زنادقة، يقولون بقدم العالم، وينكرون الرسل والشرائع كلها، لميلها إلى استباحة كل ما يميل إليه الطبع»[4].

---

(١) الثنوية: هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان، بخلاف المجوس فإنهم قائلون بحدوث الظلام، وهؤلاء قائلون بتساويهما في القدم واختلافهما في الجوهر والطبع والمكان.
انظر: تلبيس إبليس ص ٤٤، ٤٥، الملل والنحل ١/ ٢٤٤.

(٢) الشيعة: هم الذين شايعوا علياً ـ رضي الله عنه ـ على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عن أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، وقالوا إن الإمامة ركن الدين، وإن الأئمة معصومون من الكبائر والصغائر.
والشيعة فرق كثيرة، منهم الغالي الكافر، ومنهم دون ذلك، ويسمون أحياناً بالرافضة.
انظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٦٥ وما بعدها، الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٤٦، ١٤٧.

(٣) فضائح الباطنية للغزالي ص ٤٦.

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٩٤.

وقد دلل على قوله هذا بما نقله عن كتابهم المترجم بـ«السياسة والبلاغ الأكيد والناموس الأعظم»، وهي رسالة عبيد الله بن الحسين القيرواني[1] إلى سليمان بن الحسن الجنابي[2]، أوصاه فيها بأن قال له:

«ادع الناس بأن تتقرب إليهم بما يميلون إليه، وأوهم كل واحد منهم بأنك منهم، فمن آنست منه رشداً فاكشف له الغطاء، وإذا ظفرت بالفلسفي فاحتفظ به، فعلى الفلاسفة معولنا، وإنا وإياهم مجمعون على رد نواميس[3] الأنبياء، وعلى القول بقدم العالم...».

وذكر فيها «أن الجنة نعيم الدنيا، والعذاب إنما هو اشتغال أصحاب الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد».

---

(١) عبيد الله أبو محمد، أول من قام من أمراء العبيدية الباطنية الذين قلبوا الإسلام وأعلنوا الرفض وأبطنوا مذهب الإسماعيلية وبثوا الدعاة، وقد ادعى عبيد الله أنه فاطمي من ذرية جعفر الصادق، واختلف في نسبه، وكان ذا مكر ودهاء وحيل، وله يد في العلم، واشتهر بالقيروان، وبايعه البربر، وتألهوا لزهده، وتوفي سنة ٣٢٢هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٢/ ٣٠١ ــ ٣٠٣، البداية والنهاية ١١/ ١٧٩، ١٨٠، السير ١٥/ ٤١ ــ ٤٩، شذرات الذهب ٢/ ٢٩٤.

(٢) سليمان بن حسن القرمطي الجنابي، أبو طاهر الأعرابي الزنديق، عدو الله، ملك البحرين، سار إلى مكة في سبعمائة فارس، فاستباح الحجيج كلهم في الحرم، واقتلع الحجر الأسود، وردم زمزم بالقتلى، هلك بالجدري سنة ٣٣٢هـ.
انظر ترجمته في: السير ١٥/ ٣٢٠ ــ ٣٢٥، البداية والنهاية ١١/ ٢٠٨، ٢٠٩، شذرات الذهب ٢/ ٣٣١، ٣٣٢.

(٣) النواميس جمع ناموس، وهو: صاحب سر الشخص الذي يطلعه على باطن أمره ويخصه بما يستره عن غيره، ويطلق أيضاً على ما يُنمس الرجل به من الاحتيال.
انظر: الصحاح ٣/ ٩٨٦، ٩٨٧، النهاية لابن الأثير ٥/ ١١٩.

ومما جاء فيها أيضاً:

«أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزبور والإنجيل، وبدعوتهم إلى إبطال الشرائع، وإلى إبطال المعاد والنشور من القبور، وإبطال الملائكة في السماء، وإبطال الجن في الأرض».

وقال القيرواني أيضاً في رسالته المذكورة:

«ولا تكن كصاحب الأمة المنكوسة حين سألوه عن الروح فقال: «الروح من أمر ربي» لما لم يعلم ولم يحظره جواب المسألة...».

ثم قال في آخر رسالته:

«وما العجب من شيء كالعجب من رجل يدعي العقل ثم يكون له أخت أو بنت حسناء، وليست له زوجة حسناء فيحرمها على نفسه وينكحها من أجنبي، ولو عقل الجاهل لعلم أنه أحق بأخته وبنته من الأجنبي، وما وجه ذلك إلا أن صاحبهم حرم عليهم الطيبات، وخوفهم بغائب لا يعقل، وهو الإله الذي يزعمونه، وأخبرهم بكون ما لا يرونه أبداً من البعث من القبور، والحساب، والجنة والنار، حتى استعبدهم بذلك عاجلاً...».

وذكر أبو منصور البغدادي أنهم «تأولوا لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلاً، فزعموا أن معنى الصلاة موالاة إمامهم، والحج زياته وإدمان خدمته، والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سر الإمام دون الإمساك عن الطعام، والزنى عندهم إفشاء سرهم بغير عهد وميثاق، وزعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها، وتأولوا في ذلك قوله: ﴿وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ۝٩٩﴾ [سورة الحجر: ٩٩]، وحملوا اليقين على معرفة

التأويل»[١].

وذكر الغزالي نحواً من التأويلات التي أوردها البغدادي وزيادة، ومما ذكره في ذلك قوله:

«وأخذوا يؤولون كل لفظ ورد في القرآن والسنّة، فقالوا: ﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّن لَّبَنٍ﴾ [سورة محمد: ١٥]، أي: معادن الدين: العلم الباطن يرتضع به أهلها، ويتغذى بها تغذياً تدوم به حياته اللطيفة...

﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ خَمْرٍ﴾ [سورة محمد: ١٥] هو العلم الظاهر.

﴿وَأَنْهَٰرٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى﴾ [سورة محمد: ١٥] هو علم الباطن المأخوذ من الحجج والأئمة.

أما المعجزات فقد أولوا جميعها، وقالوا: الطوفان معناه: طوفان العلم أغرق به المتمسكون بالسنّة...»[٢].

والمقصود أن تأويلات الباطنية كثيرة جداً لا يتسع المجال لذكرها كلها، كيف وقد دخلت في عامة أبواب الدين عقائده وشرائعه، ولعل فيما ذكر كفاية للتدليل على ما يراد[٣].

---

(١) انظر هذه المقاطع من رسالة القيرواني، وكلام البغدادي في: الفرق بين الفرق ص ٢٩٤ ـ ٢٩٧.

(٢) فضائح الباطنية ص ٥٧.

(٣) انظر تأويلات الباطنية في: القرامطة لابن الجوزي ص ٦٣ ـ ٦٥، بيان مذهب الباطنية وبطلانه لمحمد بن الحسن الديلمي ص ٤٨ ـ ٥٤، التأويل الإسماعيلي الباطني للدكتور عبدالعزيز سيف ص ١٣٧ ـ ١٦٢، الإسماعيلية لإحسان إلهي ظهير ص ٤٧٣ ـ ٥٤٥.

وأما الرافضة فلهم في ذلك شيء كثير، وعامة تأويلاتهم مصروفة إلى الإمامة والولاية وسب الصحابة.

ومن تأويلاتهم في ذلك تأويلهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تَذۡبَحُواْ بَقَرَةٗۖ﴾ [سورة البقرة: ٦٧]، قالوا: إنها عائشة رضي الله عنها[١].

وقد ذكر شيخ الإسلام هذا التأويل وغيره، ثم قال: «وكل هذا وأمثاله وجدته في كتبهم»[٢].

كما قالوا في قول الله تعالى: ﴿فَقُلۡنَا ٱضۡرِبُوهُ بِبَعۡضِهَاۚ﴾ [سورة البقرة: ٧٣] أنه طلحة والزبير ـ رضي الله عنهما ـ، وقالوا في الخمر والميسر إنهما أبو بكر وعمر ـ رضي الله عنهما[٣].

ويروون عن أبي جعفر[٤] أنه قال: «ما بعث الله نبياً قط إلا بولايتنا والبراءة من عدونا، وذلك قول الله في كتابه: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [سورة النحل: ٣٦].

---

(١) انظر: منهاج السنّة ٣/ ٤٠٥.

(٢) انظر: منهاج السنّة ٣/ ٤٠٥.

(٣) انظر: تأويل مختلف الحديث ص ٤٩.

(٤) محمد بن علي بن الحسين بن علي العلوي الفاطمي الملقب بأبي جعفر الباقر، جمع بين العلم والعمل والسؤدد والشرف والثقة والرزانة، وهو أحد الأئمة الاثني عشر الذين تبجلهم الشيعة الإمامية، وتقول بعصمتهم وبمعرفتهم بجميع الدين، توفي سنة ١١٤هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ١٨٣، الحلية ٣/ ١٨٠ ـ ١٩٢، تهذيب الأسماء واللغات ١/ ٨٧، البداية والنهاية ٩/ ٣٠٩، السير ٤/ ٤٠١ ـ ٤٠٩، تهذيب التهذيب ٩/ ٣٥٠ ـ ٣٥٢.

وينسبون إلى أبي عبد الله[1] أنه قال في قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ [سورة النحل: ٥١]، أي: لا تتخذوا إمامين إنما هو إمام واحد».

كما ينسبون عنه في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾ [سورة الأعراف: ١٨٠] أنه قال: «نحن والله الأسماء الحسنى الذي لا يقبل من أحد إلا بمعرفتنا، قال: (فادعوه بها).

والصراط المستقيم المذكور في قوله تعالى: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ [سورة الفاتحة: ٦] هو أمير المؤمنين عندهم.

والمسجد والمساجد والكعبة والقبلة هي الإمام والأئمة عندهم.

والتوبة عندهم هي الرجوع عن ولاية أبي بكر وعمر وبني أمية إلى ولاية علي.

كما يذكرون ذلك في قوله تعالى: ﴿فَٱغۡفِرۡ لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ﴾ [سورة غافر: ٧].

وأحوال اليوم الآخر يفسرونها برجعة الأئمة أو الولاية.

ولفظ: الشرك والكفر والردة والضلال يفسرونه بترك بيعة الأئمة.

---

(١) جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب الملقب بالصادق، كان من أجلاء التابعين، وله منزلة رفيعة في العلم، وكان صدّاعاً بالحق، توفي سنة ١٤٨هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٢/١٩٨، الحلية ٣/١٩٢ ـ ٢٠٦، وفيات الأعيان ١/٢٩١، ٢٩٢، السير ٦/٢٥٥ ـ ٢٧٠، تهذيب التهذيب ٢/١٠٣ ـ ١٠٥، الأعلام ٢/١٢١.

ويفسرون الخير في قوله تعالى: ﴿وَٱفۡعَلُواْ ٱلۡخَيۡرَ﴾ [سورة الحج: ٧٧]، وقوله: ﴿فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ﴾ [سورة البقرة: ١٤٨] بالولاية[١].

والمقصود أن عامة تأويلاتهم تدور في فلك الولاية والإمامة، ولذا قال أحد الباحثين:

«وتأويلهم لكثير من آيات القرآن بالإمامة والأئمة يربو على الحصر، وكأن القرآن لم ينزل إلا فيهم، ولقد تجاوزوا في هذه الدعاوى كل معقول، وأسفوا[٢] في تأويلاتهم إلى ما يشبه هذيان المعتوهين، حتى قالوا إن النحل في قوله سبحانه: ﴿وَأَوۡحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحۡلِ﴾ [سورة النحل: ٦٨] هم الأئمة، ورووا عن أبي عبد الله قال: «نحن النحل التي أوحى الله إليها (أن اتخذي من الجبال بيوتاً) أمرنا أن نتخذ من العرب شيعة، (ومن الشجر) يقول: من العجم (ومما يعرشون) يقول الوالي»[٣].

ولعل هذ الأمثلة كافية لبيان كيف كان التأويل وسيلة لتحريف وإبطال الدين وخداع المسلمين.

ولا شك أن هذه التأويلات كلها ظاهرة البطلان، بل إن بطلانها معلوم بالضرورة عقلاً وشرعاً، فالعقل لا يدل على شيء منها.

---

(١) انظر هذه التأويلات وغيرها موثقة من مصادرهم في أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية للدكتور ناصر القفاري ص ١٥٠ ـ ١٨٢.

(٢) يقال: أسفّ الرجل، أي: تتبع مداق الأمور، والسفساف: الرديء من كل شيء، والأمر الحقير.
انظر: الصحاح ٤/ ١٣٧٥.

(٣) أصول مذهب الشيعة الاثني عشرية، للدكتور ناصر القفاري ص ١٦٥، وأحال النقل المذكور إلى تفسير القمي ١/ ٣٨٧.

وأما السمع فلا يصح الاستدلال به على هذه الطريقة؛ لأن كل دليل ـ عندهم ـ يحتمل معان أخرى غير ما يظهر من لفظه، ويمكن كل من سار على هذا المذهب أن يبطل معنى كل دليل يستدل به، وليس هناك تأويل أولى من خلافه؛ لأنهم لم يراعوا في هذه التأويلات المطابقة بين ظاهر الدليل والمعنى، ولذا نجد أحد الباطنية يجوز للفظ الواحد السبعة والسبعين والسبعمائة تأويلاً[1].

وتسمية هذه التحريفات تأويلاً من باب التوسع في العبارة، وإلا فإنها ليست تأويلاً صحيحاً ولا فاسداً بالمعنى الاصطلاحي؛ لأن التأويل الصحيح ما كان معتمداً على دليل صحيح، والتأويل الفاسد ما كان معتمداً على دليل فاسد، أما هذه التأويلات فليست من هذا القبيل، وإنما تسمى لعباً؛ لأنها لم تعتمد على دليل صحيح ولا فاسد، بل لم تعتمد على دليل أصلاً[2].

كما أن تلك المعاني التي حملوا عليها النصوص لا تحتملها ألفاظ تلك النصوص، ولا تدل عليها بوجه من الوجوه.

ولذا نرى شيخ الإسلام عندما ذكر تأويل الرافضة لقوله تعالى: ﴿ مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۝١٩ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ ۝٢٠ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ۝٢١ يَخْرُجُ مِنْهُمَا ٱللُّؤْلُؤُ وَٱلْمَرْجَانُ ۝٢٢ ﴾ [سورة الرحمن: ١٩ ـ ٢٢] حيث قالوا في تأويله:

---

(١) انظر: بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٥٨ ـ ٦٠، فضائح الباطنية ص ٥٢، ٥٣.

(٢) انظر: مذكرة في أصول الفقه، للشيخ الشنقيطي ص ١٧٧.

(مرج البحرين يلتقيان) قالوا: علي وفاطمة، (بينهما برزخ لا يبغيان) النبيّ ﷺ (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) الحسن والحسين».

علق عليه شيخ الإسلام بقوله:

«إن هذا وأمثاله إنما يقوله من لا يعقل ما يقول، وهذا بالهذيان أشبه منه بتفسير القرآن، وهو من جنس تفسير الملاحدة والقرامطة الباطنية للقرآن، بل هو شر من كثير منه.

والتفسير بمثل هذا طريق للملاحدة على القرآن والطعن فيه، بل تفسير القرآن بمثل هذا من أعظم القدح فيه والطعن فيه»[1].

ومن هنا يمكن التفريق بين تأويلات أهل الكلام، وتأويلات الفلاسفة والباطنية والرافضة ونحوهم، فإن أكثر تأويلات أهل الكلام قد يكون لها وجه في اللغة العربية، وقد يحتملها ظاهر اللفظ، وإن كان سياق الكلام ومقصود الشارع يدل على بطلانها.

أما تأويلات أولئك فإنها لا توافق ظاهر الخطاب ولا تلائمه بوجه من الوجوه، وهي مخالفة لإجماع الأمة الإسلامية[2].

وليس لها أصول وقواعد تقوم عليها، لا شرعية ولا عقلية مزعومة، بل هي قائمة على التلبيس والتدليس والغموض، وصادرة عن توجه خفي لهدم الدين واجتثاثه من أصوله.

---

(١) منهاج السنّة ٧/ ٢٤٥.

(٢) انظر: بيان مذهب الباطنية وبطلانه ص ٦١ ــ ٦٤.

وبهذا يتبين لنا ما جناه التأويل الباطل على الإسلام وأهله من عواقب وخيمة وآثار سيئة، ورحم الله ابن القيم حين قال:

«فقاتل الله التأويل الباطل وأهله، وأخذ حق دينه وكتابه ورسوله وأنصاره منهم، فماذا هدموا من معاقل الإسلام وهدوا من أركانه، وقلعوا من قواعده؟ ولقد تركوه أرق من الثوب الخلق البالي الذي تطاولت عليه السنون، وتوالت عليه الأهوية والرياح...»[1].

• • •

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٣٨١.

المبحث العاشر

ضوابط التأويل الصحيح

إن مما ينبغي أن يعلم أن التأويل ليس مذموماً بإطلاق، فليس كل ما سمي تأويلاً يكون باطلاً ومردوداً، بل التأويل منه الباطل المردود، ومنه الصحيح المقبول، وإن كان التأويل عند الإطلاق ـ في كتب العقائد ـ غالباً ما ينصرف إلى التأويل الباطل المذموم الذي هو بمثابة تحريف الكلم عن مواضعه.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إنا لا نذم كل ما يسمى تأويلاً مما فيه كفاية، وإنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنّة، والقول في القرآن بالرأي»[1].

فما دل عليه الدليل لا يذم، ولا محذور فيه، وإن كان فيه صرفاً للفظ عن ظاهره، ما دام أن هذا التفسير مأخوذ من نصوص الشرع نفسها، والدليل عليه صحيح، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى،

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢٠، ٢١.

ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنّة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنّة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»[1].

وبالجملة فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه نصوص الشرع هو التأويل الصحيح، والذي يخالفها هو التأويل الفاسد[2].

وقد ذكر العلماء للتأويل الصحيح شروطاً وضوابط تميزه عن غيره من التأويلات الفاسدة، فإذا وجدت هذه الشروط عد التأويل صحيحاً، وإذا اختل منها شرط عد التأويل فاسداً.

شروط التأويل الصحيح:

يمكن إجمال شروط التأويل الصحيح بما يلي:

أولاً: أن يكون اللفظ المراد تأويله قابلاً للتأويل، ومحتملاً للمعنى الذي صرف إليه، لغة أو عرفاً أو شرعاً.

فيجب أن يكون اللفظ محتملاً للمعنى المؤول به في ذلك التركيب وإلا كان كذباً على اللغة وتقولاً على الشرع[3].

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢١.

(٢) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ١٨٧، شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٥٦، منهج ودراسات لآيات الصفات للشنقيطي ص ٣٣.

(٣) انظر: الصواعق المرسلة ١/ ٢٨٩، التأويل عند الأصوليين للباحث عبد المحسن الريس ص ١٥٦.

يقول ابن قدامة «وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمل عليه»[1].

ويقول الآمدي عند ذكره لشروط التأويل: «وأن يكون اللفظ قابلاً للتأويل بأن يكون اللفظ ظاهراً فيما صرف عنه محتملاً لما صرف إليه»[2].

ويعلل شيخ الإسلام اشتراط كون اللفظ قابلاً للمعنى الذي صرف إليه لغة بقوله:

«لأن الكتاب والسنّة وكلام السلف جاء باللسان العربي، ولا يجوز أن يراد بشيء منه خلاف لسان العرب، أو خلاف الألسنة كلها... وإلا فيمكن كل مبطل أن يفسر أي لفظ بأي معنى سنح له، وإن لم يكن له أصل في اللغة»[3].

ويذكر الشوكاني الشرط الأول من شروط التأويل بقوله:

«أن يكون موافقاً لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، أو عادة صاحب الشرع، وكل تأويل خرج عن هذا فليس بصحيح»[4].

وعلى هذا فإن التأويل لا يدخل في النص، باصطلاح الأصوليين، وهو «ما يفيد بنفسه من غير احتمال»[5]، وإنما يدخل في الظاهر المحتمل، والذي

---

(١) روضة الناظر لابن قدامة ص ١٥٨.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/ ٥٤.

(٣) الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) إرشاد الفحول ص ١٧٧.

(٥) انظر: المستصفى ١/ ٣٨٥، روضة الناظر ١/ ١٥٦.

يعرفه الأصوليون بأنه «المتردد بين أمرين، وهو في أحدهما أظهر»[1].

ويعرف كون اللفظ نصاً بشيئين: «أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وضعاً كالعشرة، والثاني: ما اطرد استعماله على طريقة واحدة في جميع موارده فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلاً»[2].

يقول ابن القيم رحمه الله: «وهذه عصمة نافعة تدلك على خطأ كثير من التأويلات [للسمعيات][3] التي اطرد استعمالها في ظاهرها، وتأويلها والحالة هذه غلط، فإن التأويل إنما يكون لظاهر قد ورد شاذاً لغيره من السمعيات فيحتاج إلى تأويله لتوافقها، فأما إذا اطردت كلها على وتيرة واحدة صارت بمنزلة النص وأقوى، وتأويلها ممتنع»[4].

ثانياً: دلالة تركيب الكلام والسياق على ذلك التأويل واحتماله له، فإن كون المعنى الذي أُوِّل به اللفظ من المعاني التي يفسر بها اللفظ لغة لا يكفي لتأويله به، بل لا بد من دلالة تركيب الكلام والسياق عليه؛ لأن اللفظ الواحد قد يختل معناه باختلاف سياق الكلام ــ كما لا يخفى ــ وقد يكون في بعض تركيبات الكلام نصاً في معنى واحد لا يقبل غيره، كما يكون في تركيب وسياق آخر محتملاً لأكثر من معنى، ولذلك لا يجوز تفسير اللفظ بمعنى يحتمله في أصل اللغة دون نظر إلى موقعه من الكلام في سياقه وتركيبه.

ومن هنا ندرك خطأ كثير من التأويلات التي يختلقها بعض المؤولين،

---

(١) انظر: المستصفى ١/ ٣٨٤، ٣٨٥، إرشاد الفحول ص ١٧٥.

(٢) بدائع الفوائد ١/ ١٥.

(٣) في الأصل: [السمعيات]، ولعل الصواب ما أثبت.

(٤) بدائع الفوائد ١/ ١٥.

أو يأخذونها من اللغة دون نظر إلى صلاحية هذا المعنى في هذا السياق والتركيب المعين، ثم يتكلفون ليّ النصوص وتحريفها لتوافق ذلك المعنى.

يقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ في بيان اشتراط احتمال اللفظ للمعنى:

«فإن اللفظ قد لا يحتمل ذلك المعنى لغة، وإن احتمله فقد لا يحتمله في ذلك التركيب الخاص، وكثير من المتأولين لا يبالي إذا تهيأ له حمل اللفظ على ذلك المعنى بأي طريق أمكنه أن يدعي حمله عليه. . .

وأنت إذا تأملت تأويلاتهم رأيت كثيراً منها لا يحتمله اللفظ في اللغة التي وقع بها التخاطب، وإن احتمله لم يحتمله في ذلك التركيب الذي تأوله»[1].

ومن تأويلات المتكلمين التي اختل فيها هذان الشرطان تأويلهم «استوى» بـ«استولى»، فهذا التأويل لا يعرف في لغة العرب[2].

ولهذا لما سئل ابن الأعرابي فقيل له: «أتعرف في اللغة استوى بمعنى استولى؟ فقال: لا أعرفه»[3].

ثم لو جاز هذا المعنى في اللغة فإنه لا يصلح أن يفسر به استواء الله تعالى على عرشه؛ لأمرين:

ــ أحدهما: أن هذا المعنى لا يجوز في حق الله تعالى، والسبب كما

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢٨٩.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ٢٩٢.

(٣) مختصر العلو ص ١٩٤.

يقول ابن الأعرابي: لأن «العرب لا تقول استولى على العرش فلان حتى يكون له فيه مضاد، فأيهما غلب قيل قد استولى عليه، والله تعالى لا مضاد له»[1].

ـ الثاني: أنه لو قيل إن هذا المحظور لا يلزم في حق الله تعالى فإن سياق الكلام لا يدل على هذا المعنى ولا يحتمله، فإن الله تعالى قال: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [سورة الحديد: ٤].

وقد ثبت أن خلق العرش قبل خلق السموات والأرض، كما في الحديث الذي رواه مسلم: «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء»[2].

فإذا كان العرش مخلوقاً قبل خلق السماوات والأرض، والاستواء الذي أولوه بالاستيلاء والقهر إنما حصل بعد خلق السموات والأرض كما هو صريح الآية، فيقال حينئذ: من كان مستولياً وقاهراً ومالكاً للعرش قبل خلق السماوات والأرض؟! طالما أنه كان موجوداً قبل خلق السموات والأرض، والله لم يستول عليه إلا بعد خلقهما ـ على زعمهم.

ثالثاً: أن يقوم الدليل على أن المراد بذلك اللفظ هو المعنى الذي حمل عليه إذا كان لا يستعمل كثيراً فيه[3].

يقول ابن قدامة رحمه الله:

«وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حمله عليه، ثم إلى

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٢٣.

(٢) رواه مسلم في كتاب القدر رقم ١٦، ٤/ ٢٠٤٤.

(٣) إرشاد الفحول ص ١٧٧.

دليل صارف له»[1].

فالأصل في الألفاظ أن تجرى على ظاهرها وحقيقتها الصريحة من لفظها، ولا يجوز العدول عن هذا الظاهر إلى معنى آخر محتمل إلا بدليل يرجح صرفه عن هذا المعنى الظاهر إلى ذاك المعنى المحتمل[2].

ولو ساغ حمل أي لفظ على أي معنى يحتمله دون دليل لأدى ذلك إلى إبطال العمل بظواهر النصوص الشرعية وعدم الثقة بها، ولصار ذلك مدخلاً لكل مبطل للطعن في الشرع بتحريف نصوصه، وصرفها عن ظاهرها لمجرد الاحتمال دون دليل»[3].

يقول الإمام الشافعي رحمه الله:

«القرآن عربي، والأحكام فيه على ظاهرها وعمومها، ليس لأحد أن يحيل منها ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص، إلا بدلالة من كتاب الله تعالى، فإن لم تكن فسنّة رسول الله ﷺ تدل على أنه خاص دون عام، أو باطن دون ظاهر، أو إجماع من عامة العلماء الذين لا يجهلون كلهم كتاباً ولا سنّة، وهكذا السنّة، ولو جاز في الحديث أن يحال شيء منه عن ظاهره إلى معنى باطن يحتمله كان أكثر الحديث يحتمل عدداً من المعاني، ولا يكون لأحد ذهب إلى معنى منها حجة على أحد ذهب إلى معنى غيره، ولكن الحق فيها واحداً؛ لأنها على ظاهرها وعمومها إلا بدلالة عن رسول الله ﷺ،

---

(١) روضة الناظر ص ١٥٨.

(٢) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٠ ضمن مجموع الفتاوى، نقض التأسيس ٣/ ١١٥، الصواعق المرسلة ١/ ٢٩٢.

(٣) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني ١/ ٥١٦، ٥٣٧.

أو قول عامة أهل العلم بأنها على خاص دون عام، وباطن دون ظاهر، إذا كانت إذا صرفت إليه عن ظاهر محتملة للدخول في معناه»[1].

ومما ينبغي أن يعلم أنه يشترط في دليل التأويل أن يكون أقوى من دلالة اللفظ على معناه الظاهر.

يقول الآمدي في معرض ذكره لشروط التأويل:

«وأن يكون الدليل الصارف للفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه إلى غيره، وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً لا يكون صارفاً ولا معمولاً به اتفاقاً، وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح، فغايته إيجاب التردد بين الاحتمالين على السوية... وعلى حسب قوة الظهور وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل»[2].

فإن كان احتمال اللفظ للمعنى الذي أول إليه بعيداً، افتقر إلى دليل قوي يجبر بعد الاحتمال، وإن كان الاحتمال قريباً اكتفى في إثباته بدليل قريب، وإن لم يكن بالغاً في القوة[3].

يقول الإمام الغزالي رحمه الله:

«إلا أن الاحتمال تارة يقرب، وتارة يبعد، فإن قرب كفى في إثباته دليل قريب وإن لم يكن بالغاً في القوة، وإن كان بعيداً افتقر إلى دليل يجبر بعده حتى يكون ركوب ذلك الاحتمال البعيد أغلب على الظن من

---

(١) اختلاف الحديث للشافعي، المطبوع بهامش كتاب الأم للشافعي ٧/ ٢٧، ٢٨.

(٢) الإحكام للآمدي ٣/ ٥٤.

(٣) انظر: السبب عند الأصوليين ص ١٦٧.

مخالفة ذلك الدليل»[1].

وأما إذا كان دليل التأويل مساوياً للفظ المؤول في الظهور فإنه يبقى محتملاً ويبحث عن مرجحات أخرى لأحد الاحتمالين، وإن كان اللفظ المؤول أظهر من دليل التأويل فلا شك أن التأويل يكون ـ والحالة هذه ـ باطلاً.

يقول إمام الحرمين: «يعتبر المؤول بما يعضد التأويل به، فإن كان ظهور المؤول زائداً على ظهور ما عضد التأويل به، فالتأويل مردود، وإن كان ما عضد التأويل به أظهر فالتأويل سائغ معمول به، وإن استويا وقع ذلك في رتبة التعارض»[2].

فالمقصود من اشتراط الدليل أن يكون مقوياً ومرجحاً لاحتمال اللفظ للمعنى المراد صرفه إليه، يقول ابن بدران[3]:

«فالغرض من دليل التأويل أن يكون بحيث إذا انضم إلى احتمال اللفظ المؤول اعتضد أحدهما بالآخر، واستوليا على الظاهر، وقدما عليه، فما كان في احتمال اللفظ من ضعف جبر باعتبار قوة في الدليل، وما كان فيه من قوة سومح بقدره من الدليل»[4].

---

(١) المستصفى للغزالي ١/ ٣٨٧.

(٢) البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين ١/ ٥٦١.

(٣) عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بن بدران، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، وكان سلفي العقيدة، كارهاً للمظاهر، توفي سنة ١٣٤٦هـ.

انظر ترجمته في: الأعلام ٤/ ١٦٢، ١٦٣، معجم المؤلفين ٥/ ٢٨٣، ٢٨٤.

(٤) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص ١٨٩.

وبهذا نعلم أن من شروط التأويل الصحيح أن يكون معتمداً على دليل صحيح صالح لصرف اللفظ عن ظاهره، وإلا كان التأويل باطلاً.

ولكن بقي أن يقال: ما الأدلة الصحيحة المعتبرة لصرف النص عن ظاهره؟.

والجواب أن يقال إن العلماء ــ رحمهم الله ــ ذكروا الأدلة الصحيحة المعتبرة لصرف اللفظ عن ظاهره، وإن كان حصل بينهم بعض الاختلاف في ذلك بين متوسع في الأدلة المعتبرة ومتشدد فيها[1].

ويمكن إجمال الأدلة المعتبرة للتأويل الصحيح بما يلي:

١ ــ نصوص الكتاب والسنّة:

من المعلوم أن نصوص الكتاب والسنّة فيها المجمل والمبين، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، ونصوص الشرع يفسر بعضها بعضاً، ويجوز أن يفسر ظاهر آية بآية أخرى تبين مجملها، أو تخصص عمومها، أو تقيد مطلقها، أو غير ذلك، وإن كان في هذا التفسير تركاً لظاهر الآية الأولى إلى معنى الآية الأخرى.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنّة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنّة والسلف عليه، لأنه تفسير القرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي،

(١) انظر هذه الاتجاهات وتفصيلاتها في: التأويل عند الأصوليين ص ١٧٣ ــ ١٨٠.

والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»[1].

فالتأويل الذي يوافق ما دلت عليه النصوص الشرعية هو التأويل الصحيح، وهذا لا يذم، بل هو محمود، لأن فيه بياناً لنصوص الشرع، وجمعاً بين ما قد يكون ظاهره متعارضاً، ولأنه ليس فيه خروج عن كلام الله ورسوله، فلا عيب في ذلك ولا نقص[2].

ومما ينبغي أن يعلم أن الشارع الحكيم إذا أراد بكلامه خلاف ظاهره فلا بد أن ينصب للناس دليلاً يبين المراد من هذا النص.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ثم هذا الرسول الأمي العربي بعث بأفصح اللغات، وأبين الألسنة والعبارات، ثم الأمة الذين أخذوا عنه كانوا أعمق الناس علماً، وأنصحهم للأمة، وأبينهم للسنّة، فلا يجوز أن يتكلم هو وهؤلاء بكلام يريدون به خلاف ظاهره إلا وقد نصب دليلاً يمنع من حمله على ظاهره، إما أن يكون عقلياً ظاهراً... أو سمعياً ظاهراً، مثل الدلالات في الكتاب والسنّة التي تصرف بعض الظواهر»[3].

فلا يجوز صرف نص عن ظاهره، أو ادعاء احتماله لغير ظاهره إلا بدليل يدل على ذلك، يقول ابن حزم رحمه الله:

«فالواجب أن لا يحال نص عن ظاهره إلا بنص آخر صحيح، مخبر أنه

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢١.

(٢) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٣٢.

(٣) الرسالة المدنية ٦/ ٣٦١ ضمن مجموع الفتاوى.

على غير ظاهره، فنتبع في ذلك بيان الله تعالى وبيان رسوله ﷺ»[1].

٢ ــ الإجمــاع:

الإجماع من الأدلة المعتبرة في التأويل، وهو دليل من الأدلة المتفق عليها في إثبات الأحكام الشرعية، فمن باب أولى أن يكون معتبراً في التأويل[2].

والإجماع ــ في الحقيقة ــ راجع إلى دلالة الكتاب والسنّة، لأنه يمتنع أن تجتمع الأمة على خلاف دليل شرعي إلا لدليل من الكتاب والسنّة، وإن كان هذا الدليل الذي اعتمد عليه الإجماع قد لا نعلمه[3].

يقول ابن حزم رحمه الله:

«ولا يحل لأحد أن يحيل آية عن ظاهرها، ولا خبراً عن ظاهره، لأن الله تعالى يقول: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٩٥﴾﴾ [سورة الشعراء: ١٩٥]، وقال تعالى ذاماً لقوم: ﴿يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ﴾ [سورة المائدة: ١٣].

ومن أحال نصاً عن ظاهره في اللغة بغير برهان من آخر أو إجماع فقد ادعى أن النص لا بيان فيه، وقد حرف كلام الله تعالى ووحيه إلى نبيّه ﷺ عن موضعه»[4].

---

(١) النبذة الكافية في أحكام أصول الدين لابن حزم ص ٣٦.

(٢) التأويل عند الأصوليين ص ١٨٣.

(٣) انظر شرح اعتماد الإجماع على دليل: الإحكام للآمدي ١/ ٢٦١، المحصول للرازي ٢/ ١/ ٢٦٥ ــ ٢٧٥، مجموع الفتاوى ١٩/ ١٩٤ ــ ١٩٦، إرشاد الفحول ص ٧٩، ٨٠.

(٤) النبذة الكافية لابن حزم ص ٣٦.

وقد مر بنا ما قاله شيخ الإسلام من أن المحذور في التأويل «إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين»[1].

ومعنى هذا الكلام أن صرف النص عن ظاهره بدليل من الكتاب أو السنّة أو السابقين من السلف الصالح لا محذور فيه؛ لأنه معتمد على دليل صحيح.

ويقول شيخ الإسلام في موطن آخر:

«من طريقة أهل السنّة والجماعة اتباع آثار رسول الله ﷺ باطناً وظاهراً، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار».

ثم قال: «والإجماع الذي ينضبط هو ما كان عليه السلف الصالح، إذ بعدهم كثر الاختلاف وانتشرت الأمة»[2].

٣ ـ القرينـة:

القرينة من الأدلة الصحيحة المعتبرة لصرف النص عن ظاهره.

يقول الإسنوي[3]: «يجوز أن يريد الله بكلامه خلاف ظاهره إذا كان هناك قرينة يحصل بها البيان»[4].

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٢١.

(٢) العقيدة الواسطية ٣/ ١٥٧ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي الشافعي، أبو محمد، جمال الدين، فقيه أصولي من علماء العربية، له مؤلفات كثيرة، توفي سنة ٧٧٢هـ.
انظر ترجمته في: الدرر الكامنة ٢/ ٤٦٣ ـ ٤٦٥، بغية الوعاة ٢/ ٩٢، ٩٣، شذرات الذهب ٦/ ٢٢٣، ٢٢٤، الأعلام ٤/ ١١٩، معجم المؤلفين ٥/ ٢٠٣.

(٤) نهاية السول في شرح منهاج الأصول للإسنوي ١/ ١٩٤.

والقرينة قد تكون متصلة، وقد تكون منفصلة.

فالمتصلة يقصد بها دلالة سياق وتركيب الكلام على المعنى المراد باللفظ، فإن سياق الكلام هو الذي يحدد معنى اللفظ ويبين المراد منه.

وأما القرينة المنفصلة فهي ما يكون خارج ألفاظ الخطاب كدلالة الحال والعقل على المعنى المراد باللفظ.

ولا شك أن القرينة تعد من أهم ما يحدد معنى الخطاب، وبفهمها ومراعاتها ينجو الإنسان من تخبط يقع فيه كثير من الناس في تعاملهم مع النصوص، ويرزق سداداً في فهم معاني النصوص، والقدرة على الجمع بينها، وبيان معناها، فإن اللفظ يتغير معناه باختلاف سياق الكلام ودلالة الحال.

يقول شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ في كلامه حول هذا المعنى:

«فتدبر هذا، فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضع إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ ـ حيث ورد ـ دالاً على الصفة وظاهراً فيها.

ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا. . . .

وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكثر الغلط، فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[1].

فإذا دل لفظ على معنى في سياق لم يلزم أن يدل على هذا المعنى في

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ١٤.

كل سياق وتركيب، بل الأمر ــ كما قال شيخ الإسلام رحمه الله ــ أن «ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه، وما يبين معناه من القرائن والدلالات، فهذا أصل عظيم نافع في باب فهم الكتاب والسنّة والاستدلالات بهما مطلقاً، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب، وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري وإنشائي، وفي كل استدلال أو معارضة من الكتاب والسنّة وسائر أدلة الخلق»[1].

وكما تدل القرائن اللفظية على معنى اللفظ، وتحدد المراد به، فإن القرائن الحالية والعقلية كذلك، فعادة المتكلم والمخاطب وصفة كل منهما لها أثر في تحديد المعنى المراد، وكذلك العقل يحدد مفهوم الخطاب، فإذا كان الخطاب محتملاً لمعنيين، وأحد هذين المعنيين مما يحيله العقل، ويمتنع حصوله، فإن هذا المعنى الممتنع عقلاً يسقط من مدلول ومفهوم الخطاب، ويحدد العقل المعنى الآخر الجائز.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن اللفظ لم يدل قط إلا بقرائن معنوية، وهو كون المتكلم عاقلاً له عادة باستعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى، وهو يتكلم بعادته، والمستمع يعلم ذلك، وهذه كلها قرائن معنوية تعلم بالعقل، ولا يدل اللفظ إلا معها»[2].

رابعاً: ومن شروط التأويل الصحيح أيضاً: سلامة دليل التأويل من المعارض المقاوم؛ وذلك لأن التأويل طريق من طرق الاستدلال والاستنباط

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/١٨، ١٩.

(٢) انظر: التأويل عند الأصوليين ص ١٦٢، ١٦٣.

الاجتهادي الظني، فيجب ألا يقاوم النصوص القطعية، وألا يتعارض مع القواعد الشرعية، ولا ما علم من الدين بالضرورة، كما يجب دفع أي اعتراض وارد على دليل التأويل، والإجابة عن أي دليل يعترض به عليه، حتى يسلم التأويل من المعارض[1].

يقول شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ في معرض ذكره لشروط التأويل:

«إنه لا بد من أن يسلم ذلك الدليل الصارف عن معارض، وإلا فإذا قام دليل قرآني أو إيماني يبين أن الحقيقة مرادة امتنع تركها، ثم إن كان هذا الدليل نصاً قاطعاً لم يلتفت إلى نقيضه، وإن كان ظاهراً فلا بد من الترجيح»[2].

ويذكر ابن القيم ــ رحمه الله ــ أن من شروط التأويل: «الجواب عن المعارض، فإن مدعي الحقيقة قد أقام الدليل العقلي والسمعي على إرادة الحقيقة»[3].

والمقصود أن التأويل لا يكون صحيحاً إلا إذا توفرت فيه هذه الشروط، وأما إذا اختل منها شرط واحد فإن التأويل والحالة هذه يعد تأويلاً باطلاً، وذلك كتأويلات أهل الكلام التي سبق الحديث عن جملة منها.

التأويل عند السلف:

يرى بعض المتكلمين أن السلف لم يؤثر عنهم تأويل لنصوص

---

(١) الحقيقة والمجاز ٢٠/ ٤٥٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) الرسالة المدنية ٦/ ٣٦٠، ٣٦١، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) الصواعق المرسلة ١/ ٢٩٣.

الصفات، ولم يشتغلوا في تحديد المراد بها، بل فوضوا معانيها، ولهذا يصفون مذهب السلف بأنه أسلم، ويصفون مذهب الخلف بأنه أعلم وأحكم ـ كما سيأتي الكلام على ذلك إن شاء الله.

ويرى فريق آخر بأنه ورد عن السلف تأويل لبعض النصوص، فيجعل ذلك أصلاً يحتذى به، وحجة لتسويغ وتصحيح منهجه في التأويل.

ولبيان الحق في ذلك أقول: إنه لا يصح إطلاق القول بأن السلف الصالح أولوا بعض النصوص أو لم يؤولوها؛ لأن لفظ التأويل ـ وإن كان من معانيه التفسير الصحيح وبيان المعنى ـ إلا أنه ـ كما سبق ـ غلب استعماله في كتب العقائد في التأويلات الكلامية الباطلة، والتي هي من باب تحريف الكلم عن مواضعه.

ولهذا فالصواب في ذلك أن يقال: إن السلف ـ رحمهم الله ـ لم يؤولوا نصاً واحداً من النصوص الشرعية، أي إنهم لم يفسروه بمعنى يخالف ظاهره بغير دليل صحيح، فإن هذا تحريف لمراد الشارع، ولا يمكن أن يوجد شيء من ذلك عن السلف الصالح.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وقد طالعت التفاسير المنقولة عن الصحابة، وما رووه من الحديث، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير، فلم أجد ـ إلى ساعتي هذه ـ عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئاً من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٤.

ويصح أن يقال أيضاً: إن السلف ـ رحمهم الله ـ أولوا بعض النصوص، أي أنهم فسروا بعض النصوص المحتملة لأكثر من معنى، فسروها بأحد تلك المعاني، وحددوا المراد بها، إما لقرينة في النص نفسه، أو بنص آخر مبين للمعنى المراد بهذا النص، أو لقرينة عقلية أو لغوية أو نحو ذلك.

وهذا ليس من التأويل المذموم؛ لأنه مبني على أدلة صحيحة، ومن المعلوم أن «من المعاني التي قد تسمى تأويلاً ما هو صحيح منقول عن بعض السلف»[1].

ثم إن ما ورد عن السلف من تأويلات فإنما هي لنصوص محدودة، ولم يكن التأويل عندهم منهجاً متبعاً في جميع النصوص كما هي الحال عند أهل الكلام.

وسأذكر فيما يلي بعض النصوص التي قد يحتج بها بعض أرباب التأويل الباطل على أن السلف أولوا معانيها وصرفوها عن ظاهرها.

وسيتبين أنه لا متعلق فيها لأهل التأويل، وأن جميع المعاني التي فسرت بها قد دلت عليها قرائن إما متصلة أو منفصلة.

وقد سبق الكلام عن ثلاثة نصوص تعلق بها بعض أهل التأويل، وزعموا أن الإمام أحمد أولها، وهي حديث: «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن»، و«الحجر الأسود يمين الله في الأرض»، وحديث: «إني لأجد نفس الرحمن من جهة اليمن»، ومضى بيان الحق فيها.

---

(١) مناظرة في العقيدة الواسطية ٣/١٦٦ ضمن مجموع الفتاوى.

كما مضى تحقيق الكلام فيما روي عن الإمام أحمد من عبارات قد توهم أنه يؤول النصوص المصرحة بمجيء الله تعالى يوم القيامة، وتبين هناك بيان وجهها والجواب عنها[1].

ومن النصوص التي قد يتعلقون بها ما يلي:

١ ــ ما ورد من نسبة النسيان إلى الله تعالى، كما في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [سورة التوبة: ٦٧]، وقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَىٰ ﴿١٢٦﴾﴾ [سورة طه: ١٢٦]، وقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ الْيَوْمَ نَنسَاكُمْ كَمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَٰذَا﴾ [سورة الجاثية: ٣٤].

ووجه احتجاجهم بهذه النصوص أن ظاهرها يقتضي أن الله لا يعلم أحوالهم، وهذا ممتنع ضرورة، فيجب تأويل هذه النصوص.

والجواب أن ظاهر النصوص لا يقتضي أنه سبحانه وتعالى لا يعلم أحوالهم، بل الأمر كما قال السلف نُسوا من الخير دون الشر، كما قال ابن عباس: نسوا الله: تركوا أنفسهم فنسيهم، يقول: تركهم من كرامته وثوابه[2].

وقال قتادة: نُسوا من كل خير، ولم ينسوا من الشر[3].

ومن المعلوم أنهم إذا عذبوا فهو الخالق لعذابهم وبمشيئته يكون، والمشيئة مسلتزمة للعلم فلا يشاء إلا ما علمه، وقد أخبر تعالى أنه يعلم أحوال العبد، واستعمال النسيان في مثل هذا لا يستلزم عدم العلم، يقول

---

(١) انظر ما سبق ص ٥١٧ ــ ٥٢٨.

(٢) انظر: تفسير ابن جرير ١٢/ ٤٧٦.

(٣) تفسير ابن جرير ١٤/ ٣٣٩.

القائل لمن أعطى الناس أو ولاهم: نسيتني فلم تفعل بي ما فعلت بفلان، ولا يكون غافلاً بل يكون ذاكراً له لكن تركه على عمد؛ لأنه لا يستحق ذلك، ويقال لمن عاقب غيره فجعله في السجن ـ وهو يخطر بقلبه ويشعر به لكنه لا يذكره بخير كما يذكر غيره ـ فيقال: نسيه؛ لأن النسيان ضد الذكر، كما قال تعالى: ﴿ وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ [سورة الكهف: ٢٤].

والمقصود أن النسيان المناقض للعلم ليس هو ظاهر الآية، بل معناه يطلق على الترك، ولا يصح بحال أن ينسب النسيان المناقض للعلم لله سبحانه وتعالى»[١]، كيف وهو القائل: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ [سورة مريم: ٦٤]، والقائل: ﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾ [سورة طه: ٥٢]، وقال سبحانه: ﴿ وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصۡغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٖ مُّبِينٍ ﴾ [سورة يونس: ٦١].

٢ ـ قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ ﴾ [سورة الحديد: ٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْۖ ﴾ [سورة المجادلة: ٧]، حيث زعموا أن ظاهر الآيتين يقتضي أن الله حال في المخلوقات، وأن السلف أولوهما وصرفوهما عن ظاهرهما إلى معنى العلم[٢].

والجواب أن ظاهر الآيتين لا يقتضي أن الله مختلط بخلقه، ولا حال بهم، بل ظاهرهما أن معيته سبحانه تقتضي «أن يكون محيطاً بهم علماً وقدرة وسمعاً وبصراً وتدبيراً وسلطاناً، وغير ذلك من معاني ربوبيته مع علوه على

---

(١) نقض التأسيس ٢/ ٢٩٩ ـ ٣٠٣ بتصرف.

(٢) انظر: ذم التأويل لابن قدامة ص ٤٥.

عرشه فوق جميع خلقه»[1].

ولهذا ورد عن السلف ــ رحمهم الله ــ تفسير هذه المعية بالعلم، كما قال الإمام أحمد: «إنما يعني بذلك العلم؛ لأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا، ويعلم ذلك كله وهو بائن من خلقه، لا يخلو من علمه مكان»[2].

وقد دلت آية سورة المجادلة على أن معية الرب سبحانه وتعالى معية علم، وذلك أن الله تعالى قال: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٧﴾ [سورة المجادلة: ٧].

فافتتح الآية ببيان علمه سبحانه، واختتمها بذلك، كما قال الإمام أحمد: «يفتح الخبر بعلمه، ويختم الخبر بعلمه»[3].

فدل على أن المقصود بالمعية معية العلم والإحاطة.

وكذلك قوله تعالى في سورة الحديد: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٤﴾ [سورة الحديد: ٤].

---

(١) القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد العثيمين ص ٥٣.

(٢) السنّة للإمام أحمد ص ٧٥.

(٣) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٩٥، ضمن عقائد السلف.

فأخبر سبحانه أنه مستوٍ على العرش، وأنه معنا أينما كنا، فدل على أن معيته ليست معية مخالطة وحلول.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وذلك أن كلمة «مع» في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة، من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى، فإنه يقال: مازلنا نسير والقمر معنا، أو والنجم معنا... وإن كان فوق رأسك، فالله مع خلقه حقيقة، وهو فوق عرشه حقيقة، ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال: (يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها) إلى قوله: (وهو معكم أينما كنتم) دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم، ومهيمن عالم بكم، وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته.

فلفظ المعية قد استعمل في الكتاب والسنّة في مواضع، يقتضي في كل موضع أموراً لا يقتضيها في الموضع الآخر، فإما أن تختلف دلالتها بحسب المواضع، أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها ــ وإن امتاز كل موضع بخاصية ــ فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عزّ وجلّ مختلطة بالخلق حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها»[١].

وقال الإمام ابن قدامة بعد أن ذكر القرائن الدالة على أن المراد بالمعية العلم، قال:

«وهذه القرائن كلها دالة على إرادة العلم، فقد اتفق فيها هذه القرائن،

---

(١) الفتوى الحموية ٥/١٠٣، ١٠٤ باختصار، ضمن مجموع الفتاوى.

ودلالة الأخبار على معناها، ومقالة السلف وتأويلهم، فكيف يلحق بها ما يخالف الكتاب والأخبار ومقالات السلف»[1].

٣ ـ ما ورد في الحديث القدسي: «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم، مرضتُ فلم تعدني، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده، يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال: يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال: أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه، أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي، يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني، قال: يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال: استسقاك عبدي فلان فلم تسقه، أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي».

فزعموا أن ظاهر الحديث أن الله يجوع ويعطش ويمرض، وأنه يجب تأويلها.

والجواب بأن يقال: إن ظاهر الحديث ليس كما زعموا، بل في «نفس ألفاظ الحديث نصوص في أن الله نفسه لا يجوع ولا يعطش ولا يمرض، وإنما حصل ذلك لعبده.

فهذا الحديث قد قرن به الرسول ﷺ بيانه، وفسّر معناه، فلم يبق في ظاهره ما يدل على باطل، ولا يحتاج إلى معارضة بعقل، ولا تأويل يصرف فيه ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعي.

فمثل هذا لا يقال: ظاهره أن الله يمرض. . . فيحتاج إلى تأويل؛ لأن

---

(١) ذم التأويل لابن قدامة ص ٤٦.

اللفظ إذا قرن به ما يبين معناه كان ذلك هو ظاهره، كاللفظ العام إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة كقوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ [سورة العنكبوت: ١٤]، ونحو ذلك، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة»[١].

٤ ـ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [سورة البقرة: ١١٥].

فقد ورد عن مجاهد أنه قال في تفسير هذه الآية: «قبلة الله فأينما كنت في شرق أو غرب فلا توجهن إلا إليها»[٢].

وقد احتج النفاة بهذا على أن التأويل وارد عن السلف، وذكروا ذلك في مناظرتهم لشيخ الإسلام ابن تيمية[٣].

ورد عليهم شيخ الإسلام بأن هذا قد صح عن مجاهد والشافعي، وهو حق، لكن الآية ليست من آيات الصفات، حتى يجعل النافية تفسيرها بغير الصفة حجة لهم في موارد النزاع، وبين أن من عدها في آيات الصفات فقد غلط، وإن كان فيها ذكر الوجه، فالمقصود به في الآية القبلة، فإن الوجه في لغة العرب هو الجهة، يقال: أي وجه تريد؟ أي: أي جهة؟، ويقال: قصدت هذا الوجه، وسافرت إلى هذا الوجه، أي: إلى هذه الجهة، كما قال تعالى:

---

(١) درء التعارض ٥/ ٢٣٣ ـ ٣٣٦، بتصرف، وانظر: الرسالة التدمرية ٣/ ٤٤ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩١.

(٣) انظر مناظرة في العقيدة الواسطية ٣/ ١٩٣ ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: مجموع الفتاوى ٦/ ١٥، ١٦.

﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [سورة البقرة: ١٤٨]، وسياق الكلام في الآية يدل على المراد، فإنه قال: (ولله المشرق والمغرب)، والمشرق والمغرب جهات، ثم قال: (فأينما تولوا فثمّ وجه الله)، و«أين» من الظروف، و«تُولوا» أي: تستقبلوا.

فالمعنى: أي موضع استقبلتموه فهنالك وجه الله، فقد جعل وجه الله في المكان الذي يستقبله، وأخبر أن الجهات له، فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف، كأنه قال: جهة الله وقِبلة الله.

والغرض أنه إذا قيل: «فثم قبلة الله» لم يكن هذا من التأويل المتنازع فيه الذي ينكره منكرو تأويل آيات الصفات، ولا هو مما يستدل به على المثبتة، فإن هذا المعنى صحيح في نفسه، والآية دالة عليه[1].

٥ ــ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [سورة ن: ٤٢].

فقد ورد عن ابن عباس أنه قال في هذه الآية: «هو الأمر الشديد المفضع من الهول يوم القيامة»[2]، وعن عكرمة نحو هذا التفسير[3].

وقد احتج بهذا نفاة الصفات من أهل التأويل، وجعلوه من أدلتهم لتسويغ التأويل لآي الصفات.

والجواب عن ذلك أن يقال: إن هذه الآية ليست صريحة في إثبات الساق صفة لله عز وجل، ولذلك فسّرها من فسّرها من السلف بالكشف عن

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٦/ ١٥ ــ ١٧، ٢/ ٤٢٨، ٤٢٩، مناظرة في العقيدة الواسطية ٣/ ١٩٣ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٣٧.

(٣) المرجع السابق ص ٤٣٨.

أمر شديد، كما يقال: كشفت الحرب عن ساق[1]، فليس هذا التفسير من باب تأويل الصفات، ولذلك نجد السلف ــ رحمهم الله ــ يثبتون صفة الساق كما ورد التصريح بها في حديث أبي سعيد في الصحيحين، وفيه: «فيكشف عن ساقه...» يعني الرب سبحانه وتعالى، وهذا يدل على أنهم لم يقصدوا تأويل الصفة، وإنما فسروا الآية بما ظهر من معناها، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«ولا ريب أن ظاهر القرآن لا يدل على أن هذه من الصفات، فإنه قال: «يوم يكشف عن ساق»، نكرة في الإثبات لم يضفها إلى الله، ولم يقل عن ساقه، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات إلا بدليل آخر، ومثل هذا ليس بتأويل، إنما التأويل صرف الآية عن مدلولها ومفهومها ومعناها المعروف»[2].

وبهذا يتبين لنا أنه لا حجة لنفاة الصفات من أهل التأويل فيما زعموه من أن السلف تأولوا بعض نصوص الصفات.

وقد ظهر مما سبق أن تفسيرات السلف لهذه النصوص موافقة لظواهرها اللائقة بالله تعالى، وأن تفسيراتهم هذه قد دلت عليها القرائن الصحيحة المتصلة بالنص أو المنفصلة عنه.

وقد عرفنا فيما مضى أن كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ «إذا كان مجملاً وظاهراً، وقد فَسّر معناه وبينه كلام آخر متصل به أو منفصل عنه، فتفسيره بهذا الكلام الآخر ليس فيه خروج عن كلام الله ورسوله، ولا عيب

(١) انظر المرجع السابق ص ٤٣٨.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٤، ٣٩٥.

في ذلك ولا نقص»[1].

وليس هو من التأويل المذموم الذي هو مدار النزاع بين أهل السنّة ومخالفيهم من أهل التأويل، فإن أهل التأويل المذموم يجعلون ظواهر كثير من الألفاظ الشرعية دالة على ما ليست بمدلولة له من الكفر والإلحاد، ثم يريدون صرفها عنه[2]، فوقعوا في محذورين:

أحدهما: ظنهم الباطل في ظواهر النصوص الشرعية.

والثاني: تحريفهم لمعاني النصوص الحقيقية.

والمقصود أن التأويل ليس كله باطلاً، بل منه ما هو باطل كما سبق التمثيل له كثيراً، ومنه ما هو حق وهو ما توافرت فيه شروط التأويل الصحيح سابقة الذكر، فهذا يؤخذ به سواء سمي تأويلاً أو تفسيراً أو غير ذلك.

ومن أمثلته:

ـ قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَـٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [سورة الأنعام: ٨٢].

فالتأويل الصحيح للظلم هنا هو الشرك، كما يدل عليه قوله تعالى حكاية عن لقمان: ﴿يَـٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾ [سورة لقمان: ١٣].

وكما في الصحيح عن عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ قال: لما نزلت: (ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) قال أصحابه: «يعني أصحاب النبيّ ﷺ:

---

(١) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٣٢.

(٢) انظر: درء التعارض ٥/ ٢٣٥، مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٥.

وأبنا لم يظلم؟ فنزلت: (إن الشرك لظلم عظيم)[1].

ومن هنا نعلم أن النصوص الشرعية يجوز تأويلها، وذلك بتخصيص عمومها، وتقييد مطلقها، وبيان مجملها، إذا توافرت في النص شروط التأويل الصحيح، واعتمد على أدلة سليمة.

● ● ●

(١) رواه البخاري في كتاب تفسير القرآن، سورة الأنعام (٦)، باب: «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» ٥/ ١٩٣.

الفصل الرابع
التفويض عند أهل الكلام

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : معنى التفويض
المبحث الثاني : شُبه أهل التفويض
المبحث الثالث : الرد على شبه أهل التفويض
وبيان لوازمه الفاسدة

المبحث الأول

معنى التفويض

توطئة:

أصل التفويض في اللغة مأخوذ من قولهم: فوّض إليه الأمر، أي: رده إليه وصيره إليه وجعله الحاكم فيه[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَأُفَوِّضُ أَمْرِيٓ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [سورة غافر: ٤٤].

والمقصود بالتفويض هنا رد ما غاب عنا وما يعجز العقل عن إدراكه إلى الله عز وجل، فكل ما يعجز العقل عن معرفته أو الإحاطة به فإنه يفوضه إلى الشارع الحكيم.

ولا يجوز لأحد أن يقفو ما ليس له به علم، ولا يقول على الله ما لا يعلم، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الإسراء: ٣٦]، وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا

---

(١) انظر: الصحاح للجوهري ٣/١٠٩٩، لسان العرب ٧/٢١٠، ترتيب القاموس ٣/٤٧٢، تاج العروس ٥/٧١.

﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ۝٣٣﴾ [سورة الأعراف: ٣٣][1] بل يفوض علم ما لا يعلمه إلى الله تعالى.

كما يجب على كل أحد «كمال التسليم للرسول ﷺ والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق، دون أن يعارضه بخيال باطل يسميه معقولاً، أو يُحمله شبهة أو شكاً، أو يقدم عليه آراء الرجال وزبالة أذهانهم، فيوحده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان، كما وحد المرسل بالعبادة والذل والإنابة والتوكل»[2].

فالواجب على المسلم أن يؤمن بكل ما جاء في الكتاب والسنّة وإن لم يفهم معناه[3].

ومن الأشياء التي لا نعلمها، والتي يجب أن نفوض علمها إلى الله تعالى: كيفية ذاته وكيفية صفاته سبحانه وتعالى، وكذلك تفاصيل حكمته تعالى في جميع الأوامر والنواهي والشرائع، فهذه الأشياء لا نعلمها، ولا يلزم من عدم علمنا بها عدمها؛ لأن عدم العلم بالشيء ليس علماً بعدمه[4].

يقول شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ في كلامه على حكمة الله تعالى:

«فكل ما نعلمه علمنا أن له فيه حكمة، وهذا يكفينا من حيث الجملة وإن لم نعرف التفصيل، وعدم علمنا بتفصيل حكمته بمنزلة عدم علمنا بكيفية

---

(١) انظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٢٣٠.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ١/ ٢٢٨.

(٣) انظر: التدمرية ٣/ ٤١ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر: الرسالة المدنية ٦/ ٣٥٧، ضمن مجموع الفتاوى، شرح حديث النزول ٥/ ٣٦٥، ضمن مجموع الفتاوى، وشرح العقيدة الطحاوية ١/ ٣٤١ ــ ٣٤٣.

ذاته، وكما أن ثبوت صفات الكمال له معلوم لنا، وأما كنه ذاته فغير معلوم لنا، فلا نكذب بما علمناه ما لم نعلمه، وكذلك نحن نعلم أنه حكيم فيما يفعله ويأمر به، وعدم علمنا بالحكمة في بعض الجزئيات لا يقدح فيما علمناه من أصل حكمته، فلا نكذب بما علمنا من حكمته ما لم نعلمه من تفصيلها»[1].

وقد مضى سلف الأمة على منهج التفويض والتسليم لما لا تبلغه العقول، ولا تدركه الأفهام، ومن ذلك ما جاء عن الإمام أحمد ــ رحمه الله ــ حيث قال:

«ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله فقد كُفي ذلك وأُحكم له، فعليه بالإيمان به والتسليم له، مثل حديث الصادق المصدوق، وما كان مثله في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلها وإن نبت عن الأسماع، واستوحش منها المستمع فإنما عليه الإيمان بها، وأن لا يرد منها حرفاً واحداً، وغيرها من الأحاديث المأثورات عن الثقات»[2].

ويقول الإمام علي بن المديني: «ثم تصديق بالأحاديث والإيمان بها، لا يقال: لم؟ ولا كيف؟ وإنما هو التصديق بها والإيمان بها، وإن لم يعلم تفسير الحديث ويبلغه عقله، فقد كفى ذلك وأحكم عليه الإيمان به والتسليم»[3].

---

(١) تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال ٦/ ١٢٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) طبقات الحنابلة للقاضي أبي يعلى ١/ ٢٤١، ٢٤٢، شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي ١/ ١٥٧.

(٣) شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي ١/ ١٦٥.

التفويض في معاني نصوص الصفات عند المتكلمين:

ولئن كان التفويض في أصله يمكن أن يدخل في أبواب كثيرة ونصوص متنوعة إلا أنه غلب استعماله في كتب العقائد في نصوص الصفات خاصة، حتى إن الذهن ـ عند إطلاق لفظ التفويض ـ لا يكاد ينصرف إلى غير التفويض في باب الصفات.

وقد عرفنا في الفصل السابق أن التأويل كان أحد الركائز الأساسية في منهج أهل الكلام وموقفهم من النصوص الشرعية، وفي هذا الفصل عرض لموقف آخر من مواقف أهل الكلام من نصوص الشرع لا سيما نصوص الصفات، وهو موقف التفويض.

والتفويض عند أهل الكلام هو تفويض معاني النصوص الشرعية، فإذا عارض قواعدهم وعقائدهم نص شرعي ولم يقدروا على رده فوضوا معناه إلى الله تعالى، وقالوا إن معناه لا يعلمه إلا الله، مع اعتقاد أن ما يفهم من ظاهر النص غير مراد.

فالمفوضة عطلوا النصوص التي تخالف أصولهم عن المعاني التي جاءت لأجلها، وزعموا أنه لا يفهم من ظاهر هذه النصوص شيء، بل هي عندهم بمنزلة حروف الهجاء التي يقرؤها القارىء دون أن تدله على معنى معين، والقارىء لها بمنزلة من يقرأ كلاماً أعجمياً لا يفهم معناه، أو كلاماً عربياً لا يفهم منه شيئاً.

والمتأمل لمنهج التأويل ومنهج التفويض يتبين له أنهما كما يقال: «وجهان لعملة واحدة»، ذلك أن المؤولة والمفوضة متفقون على إنكار ونفي معاني النصوص الظاهرة، إلا أن المؤولة اجتهدوا في صرفها إلى معانٍ

أخرى، وأما المفوضة فاكتفوا بنفي إرادة الظاهر دون أن يشغلوا أنفسهم ويتعبوا أذهانهم بالبحث عن معانٍ يمكن صرفها إليها.

فكل من المنهجين والاتجاهين قد بنى توحيده وما يثبت لربه من الصفات على ما يدركه بعقله، ثم ينظر في النصوص، فما وافق عقله منها أخذ به، وما خالفه فإما أن يتبع فيه منهج التفويض، أو التأويل.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«وأما مخالفة هؤلاء لنصوص الكتاب والسنّة وما استفاض عن سلف الأمة، فهذا أظهر وأشهر من أن يخفى على عالم، ولهذا أسسوا دينهم على أن باب التوحيد والصفات لا يتبع فيه ما دل عليه الكتاب والسنّة والإجماع، وإنما يتبع فيه ما رأوه بقياس عقولهم، وأما نصوص الكتاب والسنّة فإما أن يتأولوها وإما أن يفوضوها...»[1].

والعجيب في الأمر أن منهج التفويض عرف عند أهل الكلام ومقلديهم ومن اغتر بهم في القديم والحديث، وعرف واشتهر بأنه مذهب السلف، ولهذا يقولون: مذهب السلف التفويض، ومذهب الخلف التأويل، ويزعمون أن من فوض معاني نصوص الصفات أو بعضها متبع لمذهب السلف، وأن من أولها أو بعضها كان متبعاً لمذهب الخلف.

والأعجب من ذلك أن يقال بأن كلاً من المذهبين ـ التأويل والتفويض ـ على الحق، وأن كليهما يمثلان منهج أهل السنّة، وقد أخذ بهما جماعات من السلف[2].

---

(١) منهاج السنّة ٢/١٠٩.

(٢) انظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/٩٢، ٩٣، شرح مسلم للنووي ٦/٣٦، ٣٧، الإتقان في علوم القرآن ٢/٦، تبسيط العقائد الإسلامية لحسن أيوب ص ٤٢٤.

وسأورد هنا كلام بعض من زعم أن التفويض مذهب السلف؛ ليتبين لنا مدى رسوخ هذا الزعم لدى كثير من العلماء والكتاب في القديم والحديث.

فمن أقدم من وجدنا عنده الإشارة إلى هذا الزعم الإمام الخطابي، وذلك في كلامه على حديث: «يكشف ربنا عن ساقه»، فقد قال:

«هذا الحديث مما تهيّب القول فيه شيوخنا، فأجروه على ظاهر لفظه، ولم يكشفوا عن باطن معناه، على نحو مذهبهم في التوقف عن تفسير كل ما لا يحيط العلم بكنهه في هذا الباب»(١).

وكذلك قوله في كلامه على حديث النزول:

«مذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء أن يُجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها، وأن لا يريغوا(٢) لها المعاني ولا يتأولوها لعلمهم بقصور علمهم عن دركها»(٣).

وقال أيضاً:

«وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره وأن لا نكشف عن باطنه، وهو من جملة المتشابه، ذكر الله عز وجل في كتابه فقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ الآية [سورة آل عمران: ٧]، فالمحكم منه يقع به العلم الحقيقي والعمل، والمتشابه يقع به الإيمان والعلم بالظاهر، ونوكل باطنه إلى الله سبحانه، وهو معنى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٣٦.

(٢) لا يريغوا: أي: لا يطلبوا، يقال: أراغ وارتاغ، بمعنى طلب وأراد. انظر: الصحاح للجوهري ٤/ ١٣٢٠.

(٣) معالم السنن ٤/ ٣٣١.

﴿تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [سورة آل عمران: ٧]، وإنما حظ الراسخين في العلم أن يقولوا: (آمنا كل من عند ربنا)، وكذلك ما جاء من هذا الباب في القرآن كقوله عزّ وجلّ: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، والقول في جميع ذلك عند علماء السلف هو ما قلنا...»[١].

فكلام الخطابي يفهم منه أن السلف يؤمنون بظاهر هذه النصوص دون أن يثبتوا حقائق ما دلت عليه.

وفي الحقيقة فإن الخطابي لم يلتزم مذهب التفويض، بل هو متذبذب بين التأويل والتفويض، فقد فوض في صفة اليدين[٢]، وتردد بين التأويل والتفويض في صفة النزول[٣]، وأوّل صراحة صفة الضحك[٤]، والفرح[٥]، والعجب[٦]، وغيرها.

وقد قارب الخطابي في منهجه البيهقي، فقد نسب التفويض إلى المتقدمين من هذه الأمة، فقال في كلامه على نصوص إثبات الكف واليمين لله تعالى:

---

(١) معالم السنن ٤/ ٣٣١، وانظر: أعلام الحديث ٢/ ٦٣٩، ٤/ ٣٣١.
(٢) انظر: أعلام الحديث للخطابي ٣/ ١٨٩٩.
(٣) انظر: أعلام الحديث للخطابي ١/ ٦٣٧ ـ ٦٣٩.
(٤) انظر: أعلام الحديث للخطابي ٣/ ١٩٢٢، ٣/ ١٣٦٧.
(٥) انظر: أعلام الحديث للخطابي ٣/ ٢٢٣٨.
(٦) انظر: أعلام الحديث للخطابي ٢/ ١٣٦٧.

«أما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيتين والأخبار في هذا الباب، مع اعتقادهم بأجمعهم أن الله تبارك وتعالى واحد لا يجوز عليه التبعض»[1].

ويقول في موطن آخر:

«فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا ـ رضي الله عنهم ـ كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم في أمثال ذلك»[2].

ويقول في كلامه على الأحاديث المثبتة لضحك الرب عزّ وجلّ:

«فأما المتقدمون من أصحابنا فإنهم فهموا من هذه الأحاديث ما وقع الترغيب فيه من هذه الأعمال، وما وقع الخبر عنه من فضل الله سبحانه، ولم يشتغلوا بتفسير الضحك مع اعتقادهم أن الله ليس بذي جوارح ومخارج، وأنه لا يجوز وصفه بكشر الأسنان، وفغر الفم، تعالى الله عن شبه المخلوقين علواً كبيراً»[3].

فالبيهقي ـ رحمه الله ـ يقرر بأن العلماء المتقدمين لم يشتغلوا بتفسير هذه النصوص، ولم يتكلموا فيها، بل كانوا يقرأونها دون إثبات ما دلت عليه من المعاني اللائقة به تعالى.

والمستقرىء لكلام البيهقي ـ رحمه الله ـ يجده أثبت بعض الصفات وفوّض بعضاً، وأوّل بعضاً آخر.

---

(١) الأسماء والصفات ص ٤١٦.

(٢) الأسماء والصفات ص ٥١٤، ٥١٥، وانظر: الاعتقاد للبيهقي ص ٥٠.

(٣) الأسماء والصفات ص ٥٩٨.

فقد أثبت الوجه واليدين والعين[1]، وفوّض في صفتي النزول والاستواء ونحوهما، كالإتيان والمجيء[2].

يقول البيهقي في كلامه على صفة الاستواء:

«ثم المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف، وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا ومن تبعهم من المتأخرين، وقالوا: الاستواء على العرش قد نطق به الكتاب في غير آية، ووردت به الأخبار الصحيحة، وقبوله من جهة التوقيف واجب، والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز»[3].

ثم قال بعد ذلك: «وعلى مثل هذا درج أكثر علمائنا في مسألة الاستواء، وفي مسألة المجيء والإتيان والنزول»[4].

وروى بسنده حديث النزول، وقرر أن أصحاب الحديث تجاه أمثال هذا الحديث على قسمين: «فمنهم من قبله، وآمن به ولم يؤوله، ووكل علمه إلى الله، ونفى الكيفية والتشبيه عنه، ومنهم من قبله وآمن به وحمله على وجه يصح استعماله في اللغة...» إلى أن قال: «وفي الجملة يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج، ولا استقرار في

---

(١) انظر: الاعتقاد للبيهقي ص ٢٦، ٢٧، البيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٢٥٥ - ٢٦٨.

(٢) انظر: الاعتقاد للبيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٢٧٠، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٨٩ - ٢٩٢، ٢٩٨.

(٣) الاعتقاد للبيهقي ص ٥١.

(٤) الاعتقاد ص ٥٢.

مكان، ولا مماثلة لشيء من خلقه، لكنه مستو على عرشه كما أخبر بلا كيف، بلا أين، بائن من جميع خلقه»[1].

وعقب على كلام الخطابي في تفويض صفة النزول بقوله:

«وفيما قاله أبو سليمان ــ رحمه الله ــ كفاية»[2].

وقد ذكر بعض الآثار عن السلف فَهِم منها البيهقي أنهم يقولون بالتفويض، جاء عن سفيان بن عيينة قوله: «كل ما وصف الله من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»[3].

وأما سائر الصفات الخبرية غير ما سبق ذكره فقد أولها البيهقي غفر الله له، وتأويله لها إما بذكر أقوال أهل التأويل فيها دون تعقيب ــ لا سيما تأويلات الخطابي، وقد يذكر تأويلها هو نفسه صراحة.

ومن الصفات التي تأولها: الساق[4]، والقدم[5]، والضحك[6]، والعجب[7]، والفرح[8]، والمحبة والبغض والكراهية[9]، والرضا

---

(١) الاعتقاد ص ٥٢.

(٢) الأسماء والصفات ص ٥٧٢.

(٣) الاعتقاد للبيهقي ص ٥٣.

(٤) الأسماء والصفات ص ٤٣٦ ــ ٤٣٩.

(٥) الأسماء والصفات ص ٤٤٣ ــ ٤٤٥.

(٦) الأسماء والصفات ص ٥٩٢، ٥٩٣.

(٧) الأسماء والصفات ص ٦٠٠.

(٨) الأسماء والصفات ص ٦٠٢، ٦٠٣.

(٩) الأسماء والصفات ص ٦٣٧.

والسخط[1]، وغيرها.

وإذا حاولنا البحث عن ضابط ما يتأول وما لا يتأوّل من الصفات عند الخطابي والبيهقي فإنا نجد بيان ذلك فيما سطره الخطابي بقوله:

«فإن قيل: فهلا تأولت اليد والوجه على هذا النوع من التأويل وجعلت الأسماء فيها أمثالاً كذلك؟.

قيل: إن هذه الصفات مذكورة في كتاب الله عزّ وجلّ بأسمائها، وهي صفات مدح، والأصل أن كل صفة جاء بها الكتاب، أو صحت بأخبار التواتر، أو رويت من طريق الآحاد، وكان لها أصل في الكتاب، أو خرجت على بعض معانيه، فإنا نقول بها ونجريها على ظاهرها من غير تكييف، وما لم يكن له منها في الكتاب ذكر، ولا في التواتر أصل، ولا له بمعاني الكتاب تعلق، وكان مجيئه من طريق الآحاد، وأفضى بنا القول إذا أجريناه على ظاهره إلى التشبيه فإنا نتأوله على معنى يحتمله الكلام، ويزول معه معنى التشبيه.

وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم والرجل والساق، وبين اليد والوجه والعين»[2].

وقد أورد البيهقي كلام الخطابي هذا في موطنين ولم يعترض عليه، مما يوحي بأنه أقره وصوّبه[3].

---

(١) الأسماء والصفات ص ٦٤١.

(٢) أعلام الحديث للخطابي ٣/ ١٩١١، وانظر المصدر نفسه ٣/ ١٨٩٨، ١٨٩٩.

(٣) انظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٤٦.

فالبيهقي تبعاً للخطابي يرى أن الذي لا يتأول من الصفات هو ما جاء منها في القرآن، أو الأخبار المتواترة، أو أخبار الآحاد بشرط أن يكون لها أصل في الكتاب، أو تخرج على بعض معانيه، وما لم يكن كذلك فإنه يتأول، ولذلك فالبيهقي لم يثبت إلا ثلاثة من صفات الذات الخبرية، وهي: العين، واليدان، والوجه، وأما غيرها فلم يثبت منها شيئاً على الحقيقة؛ لأنه رأى أنه لا يتوفر فيها شيء من شروط القبول آنفة الذكر، ولذلك فهو إما أن يتأولها أو يفوّضها.

والحق أنه لم يلتزم بهذه القاعدة في جميع الصفات، فهو ــ مثلاً ــ لم يثبت شيئاً من الصفات الفعلية والتي ثبت كثير منها في الكتاب ومتواتر السنّة، بل سلك فيها إما منهج التأويل أو التفويض كما سبق ذكره.

ومن أقدم من وقفت على كلامه ممن صرح بأن التفويض هو مذهب السلف وقرر ذلك وتناقله الناس عنه، هو: إمام الحرمين الجويني، الذي كان في أول حياته سالكاً منهج التأويل كما هو ظاهر في كتابه الإرشاد[1]، وبعد ذلك سلك منهج التفويض، وزعم أنه طريقة السلف، وتناقل كلامه هذا جمع من العلماء وقرروه[2].

يقول الجويني في العقيدة النظامية التي كتبها بعد كتابه الإرشاد[3]:

«وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب

---

(١) انظر: الإرشاد للجويني ص ١٥٥ ــ ١٦٤.

(٢) انظر: فتح الباري ١٣/٤٠٧، الإتقان للسيوطي ٢/٦، إتحاف السادة المتقين ٢/١٠٩.

(٣) انظر: درء التعارض ٣/٣٨١، إتحاف السادة المتقين ٢/١٠٩.

والسنّة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول ﷺ.

وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظاهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الرب تعالى.

والذي نرتضيه رأياً، وندين الله به عقلاً، اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع، وترك الابتداع»[1].

وقد ظن أكثر من أتى بعد الجويني أنه رجع عن تأويل المتكلمين إلى مذهب السلف الصالح، ولكن الحق أنه رجع من منهج التأويل عند المتكلمين إلى منهج التفويض عند المتكلمين أيضاً، فهو لم يثبت الصفات التي كان ينفيها، بل استمر على نفيه لها إلا أنه في المرحلة الثانية لم يشتغل بتأويل نصوصها، بل اكتفى بالتفويض والزعم بأنه لا يفهم من ظاهرها معنى، واعتقاد بأن ظاهرها غير مراد.

ويبين شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ حقيقة موقف الجويني من نصوص الصفات فيقول:

«ولكن أبو المعالي وأتباعه ينفونها ثم لهم في التأويل والتفويض قولان، فأول قولي أبي المعالي التأويل كما ذكره في «الإرشاد»، وآخرهما التفويض كما ذكره في «الرسالة النظامية»...»[2].

---

(١) الرسالة النظامية ص ٣٢.

(٢) درء التعارض ٣/ ٣٨١.

وممن قرر أن مذهب السلف التفويض ورجحه: الإمام الغزالي في كتابه: «إلجام العوام عن علم الكلام»[1]، إلا أن ترجيحه لمذهب التفويض الذي زعم أنه مذهب السلف وإقامته البرهان على أنه الحق إنما كان يقصد أن يكون ذلك مذهباً للعوام من المسلمين، لذلك فقد ألزم كل من بلغه حديث من أحاديث الصفات من عوام الخلق بسبعة أمور، وهي:

١ ــ التقديس.

٢ ــ التصديق.

٣ ــ الاعتراف بالعجز.

٤ ــ السكوت.

٥ ــ الإمساك.

٦ ــ الكف.

٧ ــ التسليم لأهله[2].

وقد شرح المقصود بكل وظيفة من هذه الوظائف في كتابه المذكور، وحرم على العامي الاشتغال بالتأويل، وشبهه بخوض البحر المغرق ممن لا يحسن السباحة[3].

ومما يبين أن الغزالي يرى التفويض خاصاً بالعوام دون العلماء ما صرح به في قوله:

«والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات،

---

(١) انظر: إلجام العوام عن علم الكلام ص ٩٧ ــ ١٠٨.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٤٥، ٤٦.

(٣) المرجع السابق ص ٦٣.

بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث، ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها، وقيل: ليس هذا بعشكم فادرجوا، فلكل علم رجال... وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات.

وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه»[1].

وممن زعم أن مذهب السلف التفويض وسلكه أحياناً ابن الجوزي[2]، كما هو ظاهر في مواطن من تفسيره[3]، وإن كان يحكي أحياناً بعض التأويلات.

ومن ذلك كلامه على قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، قال: «كان جماعة من السلف يمسكون عن الكلام في مثل هذا»[4].

وفي كلامه على قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤]، قال: «وإجماع السلف منعقد على أن لا يزيدوا على قراءة الآية»[5].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٦، وانظر: إلجام العوام ص ٥٤، ٥٥.

(٢) كان ابن الجوزي ــ رحمه الله ــ مضطرب العقيدة في الصفات، والمتتبع لكلامه في ذلك يجد فيه الإثبات والتفويض والتأويل. انظر: تلبيس إبليس ص ٨٧، صيد الخاطر ص ١١٠ ــ ١١٢، ١٢٩ ــ ١٣٣، مجموع الفتاوى ٤/ ١٦٩، ابن الجوزي بين التفويض والتأويل ص ١١٩ ــ ١٣٥.

(٣) انظر: المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات للمغراوي ٢/ ٣٦، ٣٧.

(٤) زاد المسير ١/ ٢٢٥.

(٥) زاد المسير ٣/ ٢١٣.

ورد على من أول استوى باستولى[1].

وكذلك النووي ـ رحمه الله ـ نراه أحياناً يذكر عند كلامه على بعض أحاديث الصفات منهج التأويل والتفويض كما فعل ذلك في كلامه على حديث النزول[2]، والحديث الذي فيه: «فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون»[3].

فقد ذكر مذهب التفويض وأعقبه بذكر منهج التأويل، وذكر بعض التأويلات التي حمل عليها الحديث[4].

بينما نراه أحياناً لا يذكر إلا مذهب أهل التأويل[5]، ويزعم أن مذهب السلف أو معظمهم هو التفويض، وفي هذا يقول: «اعلم أن لأهل العلم في أحاديث الصفات وآيات الصفات قولين: أحدهما: وهو مذهب معظم السلف أو كلهم أنه لا يتكلم في معناها، بل يقولون: يجب علينا أن نؤمن بها، ونعتقد لها معنى يليق بجلال الله وعظمته...»[6].

ثم ذكر المذهب الآخر وهو التأويل.

وذكر في موطن آخر أن التأويل مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف!![7].

---

(١) زاد المسير ٣/ ٢١٣.

(٢) انظر: شرح مسلم للنووي ٦/ ٣٦، ٣٧.

(٣) رواه البخاري في كتاب الرقاق، باب: الصراط جسر جهنم ٧/ ٢٠٥.

(٤) شرح صحيح مسلم ٣/ ١٩.

(٥) انظر: شرح صحيح مسلم ٣/ ٢٤، ٤٣.

(٦) شرح صحيح مسلم ٣/ ١٩.

(٧) المصدر السابق ٦/ ٣٦.

وهذا الشهرستاني يقرر بأن السلف افترقوا في الصفات وما ورد فيها من الخبر إلى فرقتين:

«فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك.

ومنهم من توقف في التأويل وقال: عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئاً المخلوقات، ولا يشبهه شيء منها، وقطعنا بذلك، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [سورة طه: ٥]، ومثل قوله: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: ٧٥]، ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، إلى غير ذلك، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها...»[1].

ويقرر الرازي بأن حاصل مذهب السلف في نصوص الصفات أنه «يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظاهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»[2].

وأما الحافظ ابن حجر فإنه يذكر مذهب أهل التأويل وأهل التفويض، كما يذكر أحياناً مذهب السلف المثبتين لحقائق الصفات على الوجه اللائق بالله تعالى، وكثيراً ما يذكر هذه المذاهب دون ترجيح، وربما رد بعض التأويلات لمخالفتها الصريحة للنصوص أو لما يلزم عليها من لوازم باطلة.

وقد يذكر بعض ردود أهل السنّة على بعض التأويلات، وربما رد مذهب السلف لاعتقاده أنه يلزم عليه لوازم باطلة[3].

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٩٢.

(٢) أساس التقديس للرازي ص ٢٣٦.

(٣) انظر: فتح الباري ١٣/ ٣٥٢ ـ ٣٥٧، ٣٨٨ ـ ٣٩٠، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٠٥ ـ ٤٠٧، ٤١٢، ٤١٦، ٤١٧.

وبالجملة فإن الحافظ ابن حجر ــ رحمه الله ــ يرجح مذهب التفويض على التأويل، ويوضح هذا قوله حينما تكلم عن بعض مباحث الصفات:

«والصواب الإمساك عن أمثال هذه المباحث، والتفويض إلى الله في جميعها، والاكتفاء بالإيمان بكل ما أوجب الله في كتابه، أو على لسان نبيّه، إثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الإجمال وبالله التوفيق، ولو لم يكن في ترجيح التفويض على التأويل إلا أن صاحب التأويل ليس جازماً بتأويله بخلاف صاحب التفويض»[1].

ويقول السيوطي في آيات الصفات:

«وجمهور أهل السنّة ــ منهم السلف وأهل الحديث ــ على الإيمان بها وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها مع تنزيهنا له عن حقيقتها. . .

وذهبت طائفة من أهل السنّة إلى أننا نؤولها على ما يليق بجلاله تعالى، وهذا مذهب الخلف»[2].

وجاء في تحفة المريد تعليقاً على قول ناظم جوهرة التوحيد[3]:

---

(١) فتح الباري ١٣/ ٣٨٣.

(٢) الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٦.

(٣) الناظم هو إبراهيم بن إبراهيم بن حسن بن علي اللقاني المالكي المصري، عالم بالحديث وأصوله والكلام والفقه، توفي سنة ١٠٤١هـ.
انظر ترجمته في: هدية العارفين ١/ ٣٠، كشف الظنون ص ٦٢٠، إيضاح المكنون ١/ ١٧١، معجم المؤلفين ١/ ٢.

وكـــل نـــص أوهـــم التشبيهـــا أوّلـــه أو فـــوّض ورم تنـــزيهـــا[(١)]

«وقوله: «أو فوّض» أي: بعد التأويل الإجمالي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فبعد هذا التأويل فوّض المراد من النص الموهم إليه تعالى على طريقة السلف»[(٢)].

وقد سار على هذا الزعم كثير من العلماء وأهل الكلام، وسطروه في كتبهم[(٣)]، ولا زال هذا الزعم وهذه الفكرة تردد إلى هذا العصر، ومن ذلك ما حكاه صاحب مناهل العرفان بقوله:

«إن السلف وإن وافقوا الخلف في التأويل، فقد خالفوهم في تعيين المراد باللفظ بعد صرفه عن ظاهره، وذهبوا إلى التفويض المحض بالنسبة إلى هذا التعيين»[(٤)].

ويقول الكوثري[(٥)] في تعليقه على السيف الصقيل:

---

(١) البيت أحد أبيات جوهرة التوحيد. انظر: جوهرة التوحيد مع شرحها تحفة المريد ص ٩١.

(٢) تحفة المريد للبيجوري ص ٩١.

(٣) انظر: الغنية في أصول الدين ص ٧٦، فتاوى ابن الصلاح ١/١٦٨، البرهان للزركشي ٢/٧٨، ٧٩، فتح الباري ١٣/٣٨٩، ٤١٦، حواشي العقائد النسفية ٢/١٠٢، إتحاف السادة المتقين ٢/١٠٩، ١١٠، أقاويل الثقات ص ٦٠ ــ ٦٦.

(٤) مناهل العرفان ٢/١٩٧.

(٥) محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري الجركسي الحنفي، فقيه جدلي، متكلم مؤرخ عارف بعدة لغات، وقد اشتهر بعدائه لمذهب وكتب السلف الصالح، توفي سنة ١٣٧١هـ.

انظر ترجمته في: الأعلام ٦/٣٦٣، ٣٦٤، معجم المؤلفين ١٠/٤، ٥.

«والحاصل أن التفويض مع التنزيه مذهب جمهور السلف؛ لانتفاء الضرورة في عهدهم، والتأويل مع التنزيه مذهب جمهور الخلف حيث عنَّ لهم ضرورة التأويل لكثرة الساعين في الإضلال في زمنهم، وليس بين الفريقين خلاف حقيقي؛ لأن كليهما منزه»[1].

ويقول حسن البنا[2] رحمه الله:

أما السلف ـ رضوان الله عليهم ـ فقالوا: نؤمن بهذه الآيات والأحاديث كما وردت، ونترك بيان المقصود منها لله تبارك وتعالى، فهم يثبتون اليد والعين والأعين والاستواء والضحك والعجب... الخ، وكل ذلك بمعان لا ندركها، ونترك لله تبارك وتعالى الإحاطة بعلمها»[3].

وقال بعد أن عرض لمذهب التأويل والتفويض:

«وإذا تقرر هذا فقد اتفق السلف والخلق على أصل التأويل، وانحصر الخلاف بينهما في أن الخلف زادوا تحديد المعنى المراد حيثما ألجأتهم ضرورة التنزيه إلى ذلك، حفظاً لعقائد العوام من شبه التشبيه، وهو خلاف لا يستحق ضجة، ولا إعناتاً، ونحن نعتقد أن رأي السلف من السكوت وتفويض علم هذه المعاني إلى الله تبارك وتعالى أسلم، وأولى بالاتباع حسماً

---

(١) تعليق الكوثري على السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل للسبكي ص ١٣٣.

(٢) حسن بن أحمد بن عبد الرحمن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين بمصر، وصاحب دعوتهم، ومنظم جماعتهم، له عدة كتب ورسائل، قتل سنة ١٣٦٨هـ.
انظر ترجمته في: الأعلام ٢/ ١٩٧، ١٩٨، معجم المؤلفين ٣/ ٢٠٠، الموسوعة الحركية ص ٥٣ ــ ٥٧.

(٣) العقائد لحسن البنا ص ٦٦.

لمادة التأويل والتعطيل»[1].

والمقصود أنه قد سار على هذا الرأي ـ أعني جعل التفويض لمعاني نصوص الصفات هو مذهب السلف ـ سار على ذلك كثير من العلماء في القديم والكتاب والباحثين المعاصرين، وزعموا أن كلاً من مذهبي ومنهجي التأويل والتفويض على حق[2].

وباستقراء أقوال من يصحح منهج التفويض يلاحظ أنهم ليسوا على وتيرة واحدة، بل هم أصناف:

ـ فمنهم من يذكر أقوال أهل التأويل وقول أهل التفويض، مع ميل أو ترجيح للتفويض غالباً، كما هو ظاهر في كلام الحافظ ابن حجر مثلاً.

ـ ومنهم من يذكر المذهبين مع ترجيح لمذهب التأويل كما هو قول العز بن عبد السلام وغيره[3].

ـ ومنهم من يذكر المذهبين مع ترجيح لمذهب التفويض ورد لمذهب التأويل، كما استقر عليه رأي الجويني الأخير الذي سطره في العقيدة النظامية[4].

---

(١) العقائد لحسن البنا ص ٧٦.

(٢) انظر أيضاً: روح المعاني للآلوسي ٢٤/٢٣ ـ ٢٥، ٢٩/١٥، ١٦، المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ٥٤٠، كبرى اليقينيات الكونية للبوطي ص ١٣٨ ـ ١٤١.

(٣) انظر: إتحاف السادة المتقين ٢/١٠٩، البرهان للزركشي ٢/٧٩، كبرى اليقينيات الكونية ص ١٤١.

(٤) انظر: العقيدة النظامية ص ٣٢ ـ ٣٤.

ـ ومنهم من يلجأ إلى التفويض أحياناً، وذلك عند صراحة النصوص وبُعد التأويل ونحو ذلك، ويمكن التمثيل لهذا الاتجاه بصنيع الإمام البيهقي والإمام النووي كما سبقت الإشارة إلى ذلك، وكذلك القرطبي[1] كما في تعليقه على حديث: «إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن»، قال:

«إنه إذا جاءنا مثل هذا في الكلام الصادق تأولناه، أو توقفنا فيه إلى أن يتبين وجهه، مع القطع باستحالة ظاهره»[2].

وقال الغزالي في وصاياه للمؤول:

«أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر... فالتوقف في التأويل أسلم»[3].

وبهذا يظهر للباحث أن في أهل التفويض من هو معظّم لنصوص الشرع، ومشتغل بالحديث إلا أنه سلك هذا المسلك لظنه أنه وسط بين أهل الإثبات وأهل التأويل، وأنه بهذا المسلك يمكن أن يرضي الطائفتين أو ينجو من ضلالهما ـ بزعمه ـ فهم من جهة قد تلقوا تأويلات لهذه النصوص من

---

(١) أحمد بن عمر بن إبراهيم، أبو العباس الأنصاري القرطبي، فقيه مالكي من رجال الحديث، ومن أشهر كتبه: المفهم في شرح صحيح مسلم، توفي سنة ٦٥٦هـ.
انظر ترجمته في: البداية والنهاية ١٣/٢١٣، شذرات الذهب ٥/٢٧٣، ٢٧٤، كشف الظنون ١/٥٥٧، الأعلام ١/١٧٩.

(٢) ذكره في فتح الباري ١٣/٣٩٨.

(٣) قانون التأويل للغزالي ص ٢٤٠، ٢٤١.

شيوخهم، وصور لهم شيوخهم أن إثبات حقائق نصوص الصفات يوقع في التشبيه والتجسيم.

وهم من جهة أخرى قرأوا النصوص الشرعية ورأوها صريحة في إثبات معانٍ تليق بالله عزّ وجلّ، ورأوا أن الاشتغال بتأويلها جناية على النصوص وتحريف لمراد الشارع منها، فلذلك سلكوا مسلك التفويض لها أو لكثير منها، أي أنهم آمنوا بألفاظ النصوص دون إثبات معان لها، وظنوا أن هذا المسلك أسلم، وأنهم به ينجون من تحريفات المؤولة، وتشبيهات المشبهة، وما أدركوا أنهم بهذا المنهج لم يبتعدوا عن منهج التأويل، إذ هما متفقان على نفي ما دلت عليه النصوص من المعاني كما سبق بيان ذلك، بل قد يكون هذا المنهج شراً من منهج أهل التأويل.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنّة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد»[1].

وما ذاك إلا لما بني عليه من الأسس الباطلة، وما يلزم عليه من اللوازم الفاسدة.

• • •

(١) درء التعارض ١/ ٢٠٥.

المبحث الثاني

شُبه أهل التفويض

عرفنا في المبحث السابق التفويض وكيف انتهجه ودعا إليه جماعة من أهل الكلام، وممن اغتر بهم وتبعهم من أهل العلم، وقد زعم أولئك أن ما نادوا به قد دلت عليه النصوص الشرعية، والآثار السلفية، وأنه المنهج الأصوب والأسلم.

وسأذكر فيما يلي ما وقفت عليه من شبههم التي رأوا أن فيها دليلاً، وأنها تصلح لأن تكون مستنداً يسوغ منهجهم ويثبت قواعدهم، وهي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ ﴾ [سورة آل عمران: ٧].

فرأوا أن الوقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) دليل قوي يدعم مذهب التفويض ويصحح الأخذ به[١].

---

(١) انظر: الغنية في أصول الدين ص ٧٦، تفسير سورة الإخلاص ١٧/٣٥٩، ٣٦١، ضمن مجموع الفتاوى، حواشي العقائد النسفية ٢/٣١١، إتحاف السادة المتقين ٢/١١٠.

وقد ذكر الرازي في معرض ذكره لحجج أهل التفويض ــ وقد زعم أن مذهبهم مذهب السلف ــ ذكر أن من حججهم:

«التمسك بوجوب الوقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) »[1].

ثم بدأ يذكر دلائل وجوب الوقف في الآية، وذلك كذم من يطلب المتشابه، ومدح الراسخين في العلم الذين يقولون آمنا به.

ويستطرد في تقرير استدلال أهل التفويض بذلك قائلاً:

«فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الإيمان به مزيد مدح، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل آمن به، أما الراسخون في العلم فهم الذين علموا بالدلائل القطعية العقلية أنه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل ولا بالعبث، فإذا سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراداً لله تعالى، بل مراد الله تعالى منها غير ذلك الظاهر، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد إلى علمه، وقطعوا بأن ذلك المعنى ــ أي معنى كان ــ هو الحق والصواب، فهؤلاء هم الراسخون في العلم حيث يبعدون أمثال هذه المتشابهات عن الإيمان والجزم بصحة القرآن»[2].

فأهل التفويض يرون أن مدح الراسخين في العلم إنما أتى من كونهم يؤمنون بما لا يعرفون معناه، ولا المراد به، وبإنكارهم إرادة معاني ظواهر

---

(١) أساس التقديس ص ٢٣٦، وانظر: المرجع نفسه ص ٢٢٧.

(٢) أساس التقديس ص ٢٣٧.

بعض النصوص الشرعية، وكون الراسخين في العلم يؤمنون بما يعرفون معناه ليس فيه منقبة لهم؛ لأن الإيمان بما يعرف معناه يستوي فيه الراسخون في العلم وغيرهم ــ على ما يفهم من كلام أهل التفويض الذي قرره الرازي.

ويقول ابن القيم ــ رحمه الله ــ في ذكره للطوائف التي عارضت الوحي بعقولها:

«اللاأدرية الذين يقولون: لا ندري معاني هذه الألفاظ، ولا ما أريد منها، ولا ما دلت عليه، وهؤلاء ينسبون طريقتهم إلى السلف، وهي التي يقول المتأولون إنها أسلم، ويحتجون عليها بقوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله)، ويقولون: هذا الوقف التام عند جمهور السلف...»[1].

وقد مضى الكلام على هذه الآية وبيان مذاهب العلماء فيها، وتبيين وجه قول من وقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله)، ووجه قول من جوز الوقف والوصل، واتضح هناك أن كلا القولين له معنى صحيح[2].

ومما ينبغي أن يعلم هنا أن أهل التفويض جعلوا الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه، وزعموا بأن تأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله هو معاني الآيات المتشابهة.

وسيتبين ما في هذا الزعم من فساد في مبحث الرد على أهل التفويض إن شاء الله.

ثانياً: الاستدلال بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾ [سورة الشورى: ١١].

---

(١) الصواعق المرسلة ٣/ ٩٢٠، ٩٢١.

(٢) انظر ما سبق ص ٤٠٨ ــ ٤١٢.

فأهل التفويض قد يستدلون بهذه الآية لنفي أي معنى يمكن أن يفهم من نصوص الصفات، فيجعلون هذه الآية أصلاً يعارض به كل من يحاول أن يعقل الخطاب، ويثبت ما يدل عليه من صفات للعزيز الوهاب.

ويمكن أن يستدل لذلك بما قاله أبو منصور الماتريدي في كلامه على الاستواء، فقال:

«وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، فنفى عن نفسه شبه خلقه، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل، وثبت ذلك في العقل[١]، ثم لا نقطع بتأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا مما يعلم أنه غير محتمل شبه الخلق، ونؤمن بما أراد الله به، وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه...»[٢].

ففي هذا النص دلالة ظاهرة على أن أبا منصور الماتريدي استدل بقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) على ما ذهب إليه هنا من الجنوح إلى التفويض، وزعم أن المعاني التي تفهم من ظاهر الخطاب يكون فيها تشبيه للخالق بالمخلوق، وأنه لا يمكن أن يجزم بمعنى يفهم من النص لاحتماله معنى آخر، فيجب أن يبقى النص دون تفسير، وأن يؤمن به دون معرفة للمراد به،

---

(١) إن كان يقصد أن الاستواء ثبت بالعقل فغير صحيح؛ لأن الاستواء إنما علم بالسمع فقط دون العقل. وانظر: مجموع الفتاوى ٢/ ١٨٨، ٣/ ١٥٢، شرح حديث النزول ٥/ ٥٢٣، ضمن مجموع الفتاوى، لوامع الأنوار البهية ١/ ١٩٠، ١٩٦.

(٢) التوحيد للماتريدي ص ٧٤.

ويوكل علم معناه إلى الله تعالى[1].

ثالثاً: ويستدل أهل التفويض على مذهبهم بما روي في الحديث عن النبيّ ﷺ من قوله: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله»[2].

فهم يستدلون بهذا على أنه لا يتكلم بمعاني بعض النصوص، وأن تلك المعاني إذا نُطق بها أنكرها بعض الناس.

رابعاً: أن تأويل هذه النصوص لم يرد عن الصحابة ولا التابعين، ولو كانت معاني هذه النصوص معلومة لديهم لتكلموا بها، ولما لم ينقل عنهم ذلك دل على أنهم لم يتكلموا في معانيها، وأن الكلام في ذلك غير جائز.

يقول الرازي في معرض ذكره لحجج أهل التفويض:

«التمسك بإجماع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ أن هذه المتشابهات في القرآن والأخبار كثيرة، والدواعي إلى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزاً لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون رضي الله عنهم، ولو فعلوا ذلك لاشتهر ونقل بالتواتر، وحيث لم ينقل عن واحد من الصحابة والتابعين الخوض فيها علمنا أن الخوض فيها غير جائز»[3].

فأهل التفويض يزعمون أن الصحابة مجمعون على عدم الكلام في معاني الصفات وعلى السكوت عن تفسير ألفاظها.

---

(١) انظر تقرير ذلك في الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٩٢.

(٢) ذكره الرازي ضمن أدلة أهل التفويض. انظر: أساس التقديس ص ٢٢٧.

(٣) أساس التقديس ص ٢٣٩.

خامساً: أنه ورد عن السلف أقوال فهم أهل التفويض من ظاهرها أن نصوص الصفات لا يعرف معناها بل تقرأ قراءة مجردة عن الفهم، ولا تفسر بمعنى من المعاني.

ومن هذه الأقوال ما يلي:

١ ــ ما رواه اللالكائي بسنده عن الأوزاعي قال: كان الزهري ومكحول يقولان: أمروا الأحاديث كما جاءت[١].

وقد ورد مثل هذا القول عن مالك، والثوري، والليث بن سعد[٢]، والأوزاعي[٣]، والإمام أحمد وغيرهم[٤].

٢ ــ ما رواه اللالكائي بسنده عن الوليد بن مسلم[٥] قال: سألت

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة للالكائي ٣/ ٤٣١، وانظر: إبطال التأويلات ص ٦، وذم التأويل ص ١٨.

(٢) الليث بن سعد بن عبد الرحمن، أبو الحارث الفهمي، الإمام الحافظ شيخ الإسلام، وعالم الديار المصرية، كان ــ رحمه الله ــ فقيهاً مفتياً ثقة كثير العلم ورعاً، توفي سنة ١٧٥هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٧/ ٢٤٦، ٢٤٧، وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٠، ٢٨١، السير ٨/ ١٣٦ ــ ١٦٣، تهذيب التهذيب ٨/ ٤٥٩ ــ ٤٦٥.

(٣) ذم التأويل لابن قدامة ص ٢٠.

(٤) الباز الأشهب ص ٤٠.

(٥) الوليد بن مسلم، أبو العباس الدمشقي، مولى بني أمية، الإمام عالم أهل الشام الحافظ، كان من أوعية العلم الثقات، وكان كثير الحديث، ورحل في طلبه، وتوفي سنة ١٩٥هـ.

انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/ ١٥٢، ١٥٣، السير ٩/ ٢١١ ــ ٢٢٠، تذكرة الحفاظ ١/ ٣٠٢ ــ ٣٠٤، شذرات الذهب ١/ ٣٤٤.

الأوزاعي وسفيان الثوري ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث التي فيها ذكر الرؤية، فقالوا: أمروها كما جاءت بلا كيف[1].

وسئل سفيان بن عيينة عن بعض أحاديث الصفات فقال: هذه الأحاديث نرويها ونقر بها كما جاءت بلا كيف[2].

٣ ــ ما رواه الآجري بسنده عن الوليد بن مسلم قال: سألت الأوزاعي والثوري ومالك بن أنس والليث بن سعد عن الأحاديث التي فيها الصفات، فكلهم قال: أمروها كما جاءت بلا تفسير[3].

٤ ــ وروى اللالكائي بسنده عن محمد بن الحسن[4] أنه قال في أحاديث الصفات: «إن هذه الأحاديث قد روتها الثقات فنحن نرويها ونؤمن بها ولا نفسرها»[5].

وقال وكيع بن الجراح: أدركنا إسماعيل بن أبي

---

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنّة ٣/٥٢٧، ورواه البيهقي بنحوه في الاعتقاد ص ٥٣، وانظر إبطال التأويلات ص ٧، ١١، ومختصر العلو ص ١٤٣.

(٢) رواه ابن عبد البر في التمهيد ٧/١٤٨، ١٤٩، وانظر: ذم التأويل ص ١٩، ٢٠.

(٣) الشريعة للآجري ص ٣١٤، وصحح الألباني إسناده كما في مختصر العلو ص ١٤٢.

(٤) محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني، أبو عبد الله العلامة فقيه العراق، أخذ الفقه عن أبي حنيفة وأبي يوسف، وكان مضرب المثل في الذكاء، توفي سنة ١٨٩هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٧/٢٢٧، وفيات الأعيان ٣/٣٢٤، ٣٢٥، السير ٩/١٣٤ ــ ١٣٦، لسان الميزان ٥/١٢١، ١٢٢، شذرات الذهب ١/٣٢١، الفوائد البهية ص ١٦٣.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/٤٣٣، وانظر: مختصر العلو ص ١٥٩.

خالد[1]، وسفيان، ومسعراً[2]، يحدثون بهذه الأحاديث ولا يفسرون شيئاً[3].

٥ ـ ما رواه البيهقي بسنده عن سفيان بن عيينة قال: كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكوت عليه[4].

ورواه اللالكائي بلفظ: «كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره، لا كيف ولا مثل»[5].

٦ ـ وسئل الإمام أحمد عن بعض أحاديث الصفات، فقال: «نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف، ولا معنى، ولا نرد منها شيئاً...»[6].

---

(١) إسماعيل بن أبي خالد، أبو عبد الله البجلي الأحمسي مولاهم الحافظ الكبير، كان محدث الكوفة في زمانه مع الأعمش، توفي سنة ١٤٦هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ١/ ٣٥١، ٣٥٢، السير ٦/ ١٧٦ ـ ١٧٨، تهذيب التهذيب ١/ ٢٩١، ٢٩٢، شذرات الذهب ١/ ٢١٦، الخلاصة للخزرجي ص ٣٣.

(٢) مسعر بن كدام بن ظهير بن عبيدة بن الحارث، الإمام الثبت شيخ العراق، أبو سلمة الهلالي الكوفي الأحول الحافظ الورع، توفي سنة ١٥٥هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٨/ ١٣، الجرح والتعديل ٨/ ٣٦٨، ٣٦٩، الحلية ٧/ ٢٠٩ ـ ٢٧٠، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٨٩، السير ٧/ ١٦٣ ـ ١٧٣.

(٣) رواه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٤٧، ٤٤٨، وانظر: إبطال التأويلات ص ٦، ٧، ذم التأويل ص ٢١، مختصر العلو ص ١٥٠.

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٧، ٥١٦.

(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة ٣/ ٤٣١، وانظر: ذم التأويل ص ١٩.

(٦) ذم التأويل ص ٢٢.

وورد عن ابن سريج[1] أنه قال في آيات وأحاديث الصفات: إن السؤال عن معانيها بدعة[2]. . . .

فهذه الآثار ونحوها فيها إمرار نصوص الصفات كما جاءت، وكون هذا الإمرار بلا كيف، وبلا تفسير، وبلا معنى.

وقد فهم أهل التفويض من عبارات السلف السابقة ونحوها أنهم يعتقدون أن نصوص الصفات لا يجوز أن يفهم منها معنى من المعاني، ولا أن تفسر بشيء من التفسيرات، ولهذا يقرر هؤلاء المفوضة بأن نصوص الصفات تجرى على ظاهرها مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وأحياناً يقولون مع اعتقاد أن ظاهرها محال، أو مع تنزيه الله عن حقيقتها[3].

سادساً: أن عدم النظر في فهم نصوص الصفات وعدم تفسير معانيها أسلم لتعارض الاحتمالات، فإن اللفظ إذا كان محتملاً لعدة معان فتفسيره ببعضها دون بعض مخاطرة، وفي الإعراض عن ذلك سلامة من هذه المخاطرة[4].

---

(١) أحمد بن عمر بن سريج البغدادي أبو العباس شيخ الإسلام وفقيه العراقين، القاضي الشافعي، له مصنفات كثيرة، توفي سنة ٣٠٦هـ.
انظر ترجمته في: تهذيب الأسماء واللغات ٢/٢٥١، ٢٥٢، وفيات الأعيان ١/٤٩ ــ ٥١، السير ١٤/٢٠١ ــ ٢٠٤، البداية والنهاية ١١/١٢٩، شذرات الذهب ٢/٢٤٧، ٢٤٨.

(٢) مختصر العلو ص ٢٢٦.

(٣) انظر: الرسالة المدنية ٦/٣٥٥، ضمن مجموع الفتاوى، إتحاف السادة المتقين ٢/١١٠، ١١١، تحفة المريد ص ٩١ ــ ٩٣.

(٤) انظر: درء التعارض ٥/٣٧٨.

وإذا كانت هذه التأويلات محتملة صار القول بها من باب القول بالظن، وهذا غير جائز[1].

وقد سبقت الإشارة إلى وصية الغزالي للمؤول، ومنها:

«أن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه، ومراد رسول الله ﷺ بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحداً فيتعين الواحد بالبرهان.

ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب، وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك؟ فالتوقف في التأويل أسلم»[2].

ولأجل ذلك صار أولئك المتكلمون يقولون إن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم[3].

ويقصدون بطريقة السلف التفويض، وعللوا قولهم بأن طريقة السلف أسلم لما فيها من السلامة من تعيين معنى قد يكون غير مراد له تعالى، وقالوا بأن طريقة الخلف ـ وهي التأويل ـ أعلم وأحكم، لما فيها من مزيد الإيضاح والرد على الخصوم[4].

سابعاً: واستدلوا لجواز التعبد بالإيمان بألفاظ لا تعرف معانيها بما

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) قانون التأويل للغزالي ص ٢٤٠، ٢٤١.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٤/١٥٧، إتحاف السادة المتقين ٢/١١٢، لوامع الأنوار البهية ١/٢٥.

(٤) انظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد ص ٩١.

مثلوا به من صحة الإيمان بالأنبياء والملائكة والكتب وإن لم يعرف شيء منها، وكذلك الإيمان بالحروف المقطعة في أوائل السور صحيح، وإن لم نعرف معناها[1].

هذه هي شبه أهل التفويض التي وقفت عليها والتي زعموا أن فيها دليلاً ومستنداً لما ذهبوا إليه من أن نصوص الصفات لا يتكلم في معانيها، ولا يشتغل في تفسير ألفاظها، بل يقطع بأن ظاهرها غير مراد دون تعيين لمعنى معين، بل تقرأ قراءة مجردة عن أي تعقل وتفهم لها، وأن ورود ألفاظ في الشرع لا يفهم منها معنى معين سائغ وواقع.

● ● ●

(١) انظر: الغنية في أصول الدين ص ٧٦، وانظر: أساس التقديس ص ٢٢٧.

المبحث الثالث

الرد على شبه أهل التفويض
وبيان لوازمه الفاسدة

بعد هذه الجولة مع التفويض وشبه القائلين به يدرك الباحث أن التفويض كان عاضداً وبديلاً عن التأويل في كثير من الأحيان، وذلك للوصول إلى نتيجة واحدة وهي عدم الأخذ بظاهر النص.

وقد زينه الشيطان لبعض الناس، فعطلوا بعض النصوص عن حقائقها الدالة عليها، مع ظنهم أنهم يحترمون نصوص الشرع ويعظمونها.

فأهل التفويض ـ كما سبق ـ يلتقون مع أهل التأويل ويوافقونهم في رد معاني النصوص الظاهرة، وعدم القول بها، أو اعتقاد مفهومها، إلا أن أهل التأويل صرفوا النص صراحة عن ظاهره وحرفوا معناه الظاهر، وفسروه بمعان بعيدة لا تفهم من ظاهر الخطاب، ولا يدل عليها السياق.

أما أهل التفويض فلئلا يفتحوا على أنفسهم أبواباً وإشكالات ترد عليهم كما وردت على أهل التأويل، ولأجل ألا يفقدوا الناس الثقة بهم وبأقوالهم، لأجل ذلك فإنهم امتنعوا عن تحديد معنى معين لبعض نصوص الصفات، مع اعتقادهم بأن ظاهرها غير مراد، ورضوا بأن يقرءوها دون فقه ولا فهم لمعناها، ودون إثبات لمدلولها.

وقد توصل أهل التفويض بمنهجهم هذا إلى تعطيل النصوص عن حقائقها ومعانيها التي أنزلت لأجلها، وصرفوا الناس عن الاهتداء بهدى الشرع، والاستضاءة بنوره، فهاموا على وجوههم، واكتفوا بعقولهم وأهوائهم، وردوا بها كثيراً من شرع ربهم وسنة نبيّهم ﷺ.

والأمر الذي يدعو للخطورة والذي غر كثيراً من الناس حتى سلكوا هذا المنهج هو الزعم بأن التفويض لمعاني بعض النصوص كان منهجاً للسلف الصالح، فادعوا أن السلف لم يكونوا يثبتون المعاني الظاهرة من تلك النصوص المفوضة، وأنهم كانوا يقرءون تلك النصوص الواردة فيها دون أن يفهموا منها معنى يثبت لله تعالى.

وسيتبين ـ إن شاء الله ـ من خلال المناقشة لشبه أهل التفويض بطلان هذه الدعوى، وبيان أن السلف ـ رحمهم الله ـ كانوا يثبتون معاني جميع النصوص الواردة في الكتاب والسنّة، كما سيتبين ـ بمشيئة الله ـ تهافت تلك الشبه التي أقام عليها أهل التفويض عقيدتهم في ربهم، وردوا بها معاني كثير من النصوص الشرعية الواردة في الكتاب والسنّة.

وقبل الدخول في مناقشة شبههم التفصيلية والرد عليها، فإنه ينبغي بيان بطلان ما يتضمنه قولهم من وجود ما لا يعلم معناه في القرآن الكريم وتأييدهم ذلك بورود الحروف المقطعة في أوائل السور، وذكر الأمور الغيبية التي لا يحاط بها كالملائكة والأنبياء والكتب[1].

ولا يغيب عن البال أن مذهب التفويض يعني تفويض معاني بعض النصوص إلى الله تعالى وهي النصوص التي يجعلونها من قبيل المتشابه،

---

(١) انظر: الغنية في أصول الدين ص ٧٦، أساس التقديس ص ٢٢٧.

ويدعون أن الناس لا يعرفون معناها، وأن الله سبحانه وتعالى استأثر بعلم معناها دون غيره.

ـ ودعوى اشتمال القرآن الكريم على آيات لا يعلم معناها إلا الله باطلة من وجوه كثيرة، أبرزها ما يلي:

أولاً: أن الله سبحانه وتعالى قال في كتاب العزيز: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴿٢٤﴾﴾ [سورة محمد: ٢٤]، وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾ [سورة ص: ٢٩]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُم مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ ﴿٦٨﴾﴾ [سورة المؤمنون: ٦٨]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾ [سورة النساء: ٨٢].

فالله سبحانه وتعالى «قد أمر بتدبر القرآن مطلقاً، ولم يستثن منه شيئاً لا يتدبر، ولا قال: لا تدبروا المتشابه، والتدبر بدون الفهم ممتنع، ولو كان من القرآن ما لا يتدبر لم يعرف، فإن الله لم يميز المتشابه بحد ظاهر حتى يجتنب تدبره»[1].

بل إن الله سبحانه وتعالى قد حض حتى الكفار والمنافقين على تدبر القرآن وتعقله واتباعه، وهذا يدل على «أن معانيه مما يمكن الكفار والمنافقين فهمها ومعرفتها فكيف لا يكون ذلك ممكناً للمؤمنين، وهذا يبين أن معانيه كانت معروفة بينة لهم»[2].

---

(١) تفسير سورة الإخلاص لشيخ الإسلام ١٧/٣٩٦، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) القاعدة المراكشية لشيخ الإسلام ٥/١٥٧، ١٥٨، وانظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٧٠.

ثانياً: أن الله تعالى وصف القرآن بأنه: ﴿وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٥٧﴾ [سورة يونس: ٥٧]، ووصف بقوله: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ۝١٥﴾ [سورة المائدة: ١٥]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء: ٩].

فلما أخبر سبحانه وتعالى بأن القرآن شفاء، وهدى، ورحمة، ونور، ومبين، ولم يستثن منه شيئاً دل على أنه كله كذلك، وأنه مما يمكن فهم معناه، ولو لم يمكن فهم معناه لم تتحقق فيه هذه الصفات[1].

ثالثاً: أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٢﴾ [سورة يوسف: ٢]، وقال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣﴾ [سورة الزخرف: ٣].

فبين سبحانه أنه أنزله عربياً ليعقل، والعقل لا يكون إلا مع العلم بمعانيه[2].

رابعاً: أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِىَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٧٨﴾ [سورة البقرة: ٧٨].

فذم هؤلاء الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني، أي إلا تلاوة بلا فهم

---

(١) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/٣٩٦، أساس التقديس ص ٢٢٥، ٢٢٦.

(٢) انظر: القاعدة المراكشية ٥/١٥٨، ضمن مجموع الفتاوى، أساس التقديس ص ٢٢٥.

للمعنى، والأماني جمع أمنية، وهي التلاوة[1].

فالله تعالى قد ذم هؤلاء الذين لا يعرفون الكتاب إلا تلاوة دون فهم معانيه، كما ذم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون، فإنه سبحانه وتعالى قال عقب الآية السابقة: ﴿فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَّهُم مِّمَّا يَكْسِبُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [سورة البقرة: ٧٩].

فهذا يدل على أن كلا النوعين مذموم: الجاهل الذي لا يفهم معاني النصوص، والكاذب الذي يحرف الكلم عن مواضعه[2].

والمقصود أن الله سبحانه وتعالى ذم من لا يعرف من كتابه إلا مجرد التلاوة، دون فقه ولا فهم لمعانيه، وأن ذلك من خصال اليهود.

ولذلك فإن الله تعالى يقول: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴿٤٥﴾ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾ [سورة الإسراء: ٤٥، ٤٦].

وقال تعالى: ﴿فَمَالِ هَٰؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴿٧٨﴾﴾ [سورة النساء: ٧٨].

«فلو كان المؤمنون لا يفقهونه أيضاً لكانوا مشاركين للكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى به»[3].

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير ٢/ ٢٦٠ ـ ٢٦٣، زاد المسير ١/ ١٠٥، ١٠٦، تفسير ابن كثير ١/ ٢٠٤.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٣٢ ـ ٤٤٢ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) القاعدة المراكشية ٥/ ١٥٨ ضمن مجموع الفتاوى.

خامساً: أن الله تعالى ذم من لم يكن حظه من السماع إلا سماع الصوت دون فهم المعنى واتباعه، فقال: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [سورة البقرة: ١٧١]، وقال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ ۚ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ ۖ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿٤٤﴾﴾ [سورة الفرقان: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنْ عِندِكَ قَالُواْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓاْ أَهْوَآءَهُمْ ﴿١٦﴾﴾ [سورة محمد: ١٦].

فمن جعل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان غير عالمين بمعاني القرآن جعلهم بمنزلة الكفار والمنافقين فيما ذمهم الله تعالى عليه[١].

والمقصود أن في هذه الآيات وغيرها ذم لمن يسمع الكلام ولا يفهم معناه، «وإنما يستحق الذم إذا كان الكلام مما يمكن فهمه وفقهه، وما لا يكون كذلك لم يستحق به الذم»[٢].

سادساً: أن الله تعالى قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ﴾ [سورة العنكبوت: ٥١]، وقال تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا ﴿١٧٤﴾﴾ [سورة النساء: ١٧٤].

ولو لم يكن القرآن مفهوماً ومعلوماً لم يكن كافياً ولم يكن برهاناً[٣].

---

(١) انظر: القاعدة المراكشية ٥/١٥٨، ١٥٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) نقض التأسيس ٢/٢٠٥.

(٣) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٥، ٢٢٦.

سابعاً: قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [سورة النحل: ٤٤].

فإنه يدل على أنه يبين للناس جميع ما نزل إليهم فيكون جميع المنزل مبيناً عنه يمكن معرفته وفهمه، وقوله تعالى: (ولعلهم يتفكرون) «يدل على ذلك، فإن التفكر طريق إلى العلم وما لا يمكن العلم به لا يؤمر بالتفكر فيه»[(١)].

ثامناً: قوله تعالى: ﴿الٓمٓصٓ ﴿١﴾ كِتَٰبٌ أُنزِلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِى صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِۦ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٣﴾﴾ [سورة الأعراف: ١ ــ ٣]، وقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعْ مَآ أُوحِىَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [سورة الأنعام: ١٠٦].

«ومعلوم أن اتباع ما أمرهم الله تعالى من الكتاب والحكمة إنما يمكن بعد فهمه وتصور معناه، وما كان من الكلام لا يمكن أحداً فهمه لم يمكن اتباعه، بل كان الذي يسمعه كالذي لا يسمع إلا دعاء ونداء، وإنما الاتباع لمعاني الكلام»[(٢)].

تاسعاً: قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [سورة البقرة: ٢١٣].

«ومعلوم أن حكم الله بالكتاب أو حكم الكتاب بين المختلفين لا يمكن إلا إذا عرفوا ما حكم به من الكتاب، وما تضمنه الكتاب من الحكم، وذلك

---

(١) نقض التأسيس ٢/ ٢٠٣.

(٢) نقض التأسيس ٢/ ٢٠٧.

إنما يمكن إذا كان مما يمكن فهم معناه وتصور المراد به دون ما يمتنع ذلك منه»[1].

عاشراً: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ﴾ [سورة فصلت: ٤٤].

قال المفسرون: لو جعله قرآناً أعجمياً لأنكروا ذلك، وقالوا: هلا بينت آياته بلغة العرب لنفهمه، أقرآن أعجمي ورسول عربي؟![2].

فقد بين سبحانه وتعالى أنه لو جعله أعجمياً لأنكروه، فجعله عربياً ليفهم معناه، وليندفع مثل هذا القول، ومعلوم أنه لو كان أعجمياً لأمكنهم التوصل إلى فهمه بأن يترجم لهم مترجم، إما أن يسمعه من الرسول ويترجمه، أو يحفظوه هم أعجمياً ثم يترجمه لهم، كما أن من العجم من يحفظ القرآن عربياً ولا يفهم، ويترجم له، وأما إذا كان عربياً لا يمكن أحداً أن يفهمه لا الرسول ولا المرسل إليهم فإنكار هذا أعظم من إنكار كونه أعجمياً، وإذا كان الله تعالى قد بين أنه لا يفعل الأول فهو ألا يفعل هذا أولى وأحرى»[3].

حادي عشر: أن الله تعالى وصف آيات القرآن بقوله: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ۝١﴾ [سورة هود: ١]، وقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝١﴾ [سورة يونس: ١]، وقوله: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ وَقُرْءَانٍ مُّبِينٍ ۝١﴾ [سورة الحجر: ١]، وما لا يمكن فهمه فإنه لم يحكم، ولم

---

(١) نقض التأسيس ٢/٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) انظر: تفسير البغوي ٤/١١٧، تفسير ابن كثير ٦/١٨١.

(٣) نقض التأسيس ٢/٢٠٨.

يفصل، ولم يبين[1].

ثاني عشر: أن الله مدح القرآن وبين اشتماله على علمه، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [سورة النساء: ١٦٦].

وإذا كان كذلك دل على أن ما فيه من العلم لم يستأثر الله تعالى به بل أنزله إلى عباده وعلمهم إياه، وهو من علمه الذي قال فيه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]، وهذا لا يكون إلا إذا أمكن فهم معناه، وإلا فاللفظ الذي لا يمكن فهم معناه لا علم فيه لأحد، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ وَأَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة هود: ١٤][2].

والآيات الدالة على أن القرآن مما يمكن فهم معناه ومعرفة المراد بآياته كثيرة جداً[3]، وقد أورد شيخ الإسلام كثيراً منها، وعقّب على ذلك بقوله:

«ومثل هذه الأدلة في القرآن كثيرة يطول تتبعها، وهذه أربعون وجهاً منها، وعند التأمل هي أكثر من ذلك، والوجه الواحد يتضمن وجهاً أو وجوهاً، والآيات المتماثلة جعلت وجهاً، وكل منها دليل مستقل، فتكون الدلائل المذكورة أكثر من مائة دليل، وما لم يذكر كثير أيضاً»[4].

ثالث عشر: أنه ورد في الحديث عن جابر ــ رضي الله عنه ــ أن

---

(١) انظر: المرجع السابق ٢/ ١٠٩، ١١٠.

(٢) انظر: المرجع السابق ٢/ ١١٠.

(٣) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٤ ــ ٢٢٦، نقض التأسيس ٢/ ٢٠٠، ٢١١.

(٤) نقض التأسيس ٢/ ٢١١.

رسول الله ﷺ قال في خطبة يوم عرفة: «وإني تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله»، وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم[1].

رابع عشر: أن المقصود من الكلام الإفهام، ولو لم يكن مفهوماً لكان عبثاً، بل لكان أقبح من العبث؛ فإن الإنسان قد يعبث بأفعال يستريح بها ويلهو بها، وأما خطاب الناس بكلام لا سبيل لأحد إلى معرفة معناه فهذا لا يفعله أحد من العقلاء البتة، بل هو مثل مستقبح باتفاق العقلاء، والله تعالى وراء تنزيهه عن مثل ذلك[2]، فكيف يقال بأن الله تعالى يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام ينزله على خلقه لا يريد به إفهامهم[3].

خامس عشر: أن الله سبحانه وتعالى تحدى العرب بالقرآن، ولو لم تكن معانيه معلومة لديهم لم يصح أن يتحداهم به[4].

وأما زعمهم وجود ما يؤمن به ولا يعلم معناه، واستشهادهم لذلك بالحروف المقطعة والإيمان بالملائكة والأنبياء والكتب دون العلم بمعناها، فهذا يقال فيه:

أما الحروف المقطعة فقد سبق الكلام فيها، ويمكن تلخيص الجواب عليها في ثلاثة أمور:

١ ــ أن هذه الحروف ليست كلاماً منظوماً، فلا تدخل في مسمى الآيات وأنتم تزعمون أن هناك آيات لا يعلم معناها إلا الله.

---

(١) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٦.
(٢) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٧، نقض التأسيس ٢/ ٢١٣، ٢١٤.
(٣) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٧ ضمن مجموع الفتاوى.
(٤) انظر: أساس التقديس ص ٢٢٧.

٢ ـ أنه ورد عن السلف كلام في معانيها.

٣ ـ أن يقال: نحن نسلم أن كثيراً من الناس أو أكثرهم لا يعرفون معنى كثير من القرآن، فإذا قيل إن أكثر الناس لا يعرفون معنى حروف الهجاء التي في أوائل السور فهذا صحيح لا نزاع فيه، وإن قيل إن أحداً من الناس لا يعرف ذلك وأن الرسول نفسه لم يكن يعرف ذلك فمن أين لهم هذا النفي بدون دليل[١].

وأما الملائكة والأنبياء والكتب فهذا ليس مما نحن فيه في شيء، فالكلام هنا في إنكار العلم بمعاني آيات قرآنية وأحاديث نبوية، والملائكة والأنبياء والكتب هو مما يعلم معناه، فنحن نعلم المراد بالملائكة، ونعلم المراد بالأنبياء. ونعلم المراد بالكتاب، وإن كنا لم نر أحداً من الملائكة ولا الأنبياء ولا شيئاً من الكتب سوى القرآن، والنزاع مع أولئك المفوضة ليس في إنكار العلم بكيفيات وحقائق الأشياء، أو نفي رؤية كثير من الأشياء على حقيقتها، وإنما النزاع في ادعائهم عدم العلم بمعاني نصوص أمرنا بالإيمان بها، فهذا مما لا يجدون عليه دليلاً من حجج شرعية ولا براهين عقلية.

وبهذا يتبين لنا بطلان دعوى المفوضة اشتمال القرآن على نصوص لا يعلم معناها إلا الله، تلك الدعوى التي بنوا عليها منهجهم وتلمسوا بها بعض الحجج التي رأوا أنها تدعمها وتصححها.

وسأذكر فيما يلي ردوداً على ما تمسكوا به من شبه ظنوا أنها تشهد بصحة ما ذهبوا إليه في دعواهم السابقة:

---

(١) انظر: نقض التأسيس ٢/٢٤٨، ٢٤٩، وانظر تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٢٠، ٤٢١ ضمن مجموع الفتاوى.

أولاً: استدلالهم بقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٧﴾ ﴾ [سورة آل عمران: ٧] على قراءة الجمهور، وهي الوقف على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله)، كما نقل ذلك عن أبي بن كعب وابن مسعود وعائشة وابن عباس وعروة بن الزبير وغيرهم[١].

حيث قال المفوضة إن تأويل هذه الآيات المتشابهات لا يعلمه إلا الله، وزعموا أن التأويل الذي لا يعلمه إلا الله «هو معنى اللفظ وتفسيره، أو هو التأويل الاصطلاحي الذي يجري في كلام كثير من متأخري أهل الفقه والأصول، وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به... ولما سمعوا قول الله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله) ظنوا أن لفظ التأويل في القرآن معناه هو معنى لفظ التأويل في كلام هؤلاء، فلزم من ذلك أنه لا يعلم أحد معنى هذه النصوص إلا الله، لا جبريل ولا محمد ولا غيرهما، بل كل من الرسولين على قولهم يتلو أشرف ما في القرآن من الأخبار عن الله بأسمائه وصفاته وهو لا يعرف معنى ذلك أصلاً»[٢].

والجواب عن ذلك بأن يقال:

إن حمل التأويل في هذه الآية في قراءة الجمهور على المعنى الاصطلاحي للتأويل وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال

---

(١) انظر: تفسير ابن جرير ٦/٢٠١، ٢٠٢، زاد المسير ١/٣٥٤.

(٢) تفسير سورة الإخلاص ١٧/٣٥٩، ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: درء التعارض ١/١٤، ١٥.

المرجوح لدليل أو على معنى التفسير، إن هذا هو منشأ الغلط في هذا الاستدلال، فحمل التأويل في هذه الآية على معناه الاصطلاحي باطل؛ لأنه تفسير للقرآن بالمعاني الاصطلاحية، والواجب تفسير كلام الله بالمعاني التي يعرفها من نزل القرآن بلغته.

وأما حمل التأويل في هذه الآية على التفسير فلا يصح كذلك؛ لأنه يخالف ما عليه الصحابة والتابعون.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«إن أولئك السلف الذين قالوا (لا يعلم تأويله إلا الله) كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم، ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص: وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك...

وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ التأويل في مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف: ٥٣]... فتأويل الكلام الطلبي ـ الأمر والنهي ـ هو نفس فعل المأمور به، وترك المنهي عنه، كما قال سفيان بن عيينة: السنّة تأويل الأمر والنهي، وقالت عائشة: «كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده: سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي. يتأول القرآن»...

وأما تأويل ما أخبر الله عن نفسه وعن اليوم الآخر فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها، وذلك في حق الله هو: كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها

غيره، ولهذا قال مالك وربيعة[1] وغيرهما: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول».

وكذلك قال ابن الماجشون[2] وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف يقولون: إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه، وإن علمنا تفسيره ومعناه. . .

وأما من قال: إن التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين والذين فسروا القرآن كله، وقالوا إنهم يعلمون معناه»[3].

والحق أنه لم يعرف عن أحد من السلف أنه جعل التأويل الذي لا يعلمه إلا الله أن تنفى دلالة الآيات والأحاديث عما دلت عليه من الصفات[4].

---

(١) ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ القرشي التيمي مولاهم، المشهور بربيعة الرأي، الإمام الفقيه مفتي المدينة وعالم وقته، كان من أئمة الاجتهاد، توفي سنة ١٣٦هـ.
انظر ترجمته في: وفيات الأعيان ٢/ ٥٠ ــ ٥٢، السير ٦/ ٨٩ ــ ٩٦، تهذيب التهذيب ٣/ ٢٥٨، ٢٥٩، شذرات الذهب ١/ ١٩٤.

(٢) عبد العزيز بن عبد الله بن أبي سلمة، أبو عبد الله المدني، الإمام المفتي الكبير الفقيه، صاحب مالك، كان فقيه النفس فصيحاً كبير الشأن ورعاً، توفي سنة ١٦٤هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٦/ ١٣، الجرح والتعديل ٥/ ٣٨٦، السير ٧/ ٣٠٩ ــ ٣١٢، تهذيب التهذيب ٦/ ٣٤٣، ٣٤٤.

(٣) درء التعارض ١/ ٢٠٦ ــ ٢٠٨ باختصار.

(٤) انظر: نقض التأسيس ٣/ ١٤٧ ــ ليدن.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

««وأما أن يراد بالتأويل التفسير، وهو معرفة المعنى، ويوقف على قوله: (إلا الله)، فهذا خطأ قطعاً مخالف للكتاب والسنّة وإجماع المسلمين»[1].

وقد تقدم قريباً ذكر امتناع وجود آيات لا يعلم معناها إلا الله، فتبين أن المراد بالتأويل في هذه الآية على قراءة الجمهور هو الحقيقة التي يؤول إليها الشيء لا تفسير الكلام وبيان معناه، وأما من لم يقف من السلف على قوله: (وما يعلم تأويله إلا الله) بل جعل الواو في قوله: (والراسخون في العلم) عاطفة كما نقل ذلك عن ابن عباس ومجاهد وغيرهما، فيتعين على هذا أن يكون التأويل بمعنى التفسير لا الحقية والمآل[2].

ثانياً: وأما استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، وجعلهم هذه الآية عمدة لهم لنفي أي معنى يمكن أن يستفاد من نصوص الصفات إذا كان أسماؤها موافقة لأسماء ما يوجد في المخلوقين، وذلك كالاستواء، والمجيء، والغضب، والقدم، ونحو ذلك، فيقال فيه ما قد سبق في الرد على أهل التأويل، ومن ذلك أن يقال: إن إثبات معاني نصوص الصفات على الوجه اللائق بالله ليس فيه تمثيل لله بخلقه؛ لأن التمثيل إنما يكون عند الزعم بأن صفات الخالق مماثلة لصفات المخلوق، أما أن يثبت لله حقائق الصفات الواردة في النصوص الشرعية على ما يليق به تعالى فليس في ذلك تمثيل لله بخلقه.

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤١٩، وانظر ص ٤٠٠ من المرجع نفسه.

(٢) انظر: الحموية الكبرى ٥/ ٣٥، ٣٦، ضمن مجموع الفتاوى.

يقول ابن خزيمة رحمه الله:

«فأما احتجاج الجهمية على أهل السنّة والآثار في هذا النحو بقوله: (ليس كمثله شيء) فمن القائل إن لخالقنا مثلاً، أو أن له شبهاً، وهذا من التمويه على الرعاع والسفل، يموهون بمثل هذا على الجهال، ويوهمونهم أن من وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله أو على لسان نبيّه ﷺ فقد شبه الخالق بالمخلوق، وكيف يكون خلقه مثله والله الرازق، والخلق مرزوقون؟ والله الدائم الباقي وخلقه هالك غير باق؟ والله الغني عن جميع خلقه والخلق كلهم فقراء إلى خالقهم؟!»[1].

ثم إن اتفاق بعض أسماء الخالق والمخلوق وأسماء بعض صفات الخالق وصفات المخلوق عند الإطلاق لا يلزم منه تماثلها، فإنها وإن اتفقت في المعنى العام الكلي المشترك عند الإطلاق فإن لكل منها معنى يخصه عند الإضافة والتقييد، يقول الإمام ابن خزيمة بعد أن ذكر أن الله قد أوقع في القرآن أسماء من أسماء صفاته على بعض خلقه:

«وجدت الله وصف نفسه في غير موضع من كتابه فأعلم عباده المؤمنين أنه سميع بصير، فقال: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝﴾ [سورة الشورى: ١١]، وذكر عزّ وجلّ الإنسان فقال: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ۝﴾ [سورة الدهر: ٢].

وأعلمنا جلّ وعلا أنه يرى فقال: ﴿وَقُلِ ٱعْمَلُوا۟ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ﴾ [سورة التوبة: ١٠٥]، وقال لموسى وهارون عليهما السلام: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝﴾ [سورة طه: ٤٦]، فأعلم عزّ وجلّ أنه يرى أعمال بني آدم، وأن رسوله ــ وهو بشر ــ يرى أعمالهم أيضاً.

---

(١) التوحيد لابن خزيمة ص ٢٠ باختصار يسير.

وقال عزّ وجلّ: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [سورة هود: ٣٧]، فثبّت ربنا عزّ وجلّ لنفسه عيناً، وثبت لبني آدم أعيناً، فقال: ﴿تَرَىٰٓ أَعۡيُنَهُمۡ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمۡعِ﴾ [سورة المائدة: ٨٣].

وقال لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ [سورة ص: ٧٥]، فثبت ربنا جلّ وعلا لنفسه يدين، وخبرنا أن لبني آدم يدين، فقال: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ [سورة آل عمران: ١٨٢].

وقال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: ٥]، وخبرنا أن ركبان الدواب يستوون على ظهورها، وقال في ذكر سفينة نوح: ﴿وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ﴾ [سورة هود: ٤٤].

أفيلزم ـ يا ذوي الحجا ـ عند هؤلاء الفسقة أن من ثبت لله ما ثبت الله في هذه الآي أن يكون مشبهاً خالقه بخلقه، حاش لله أن يكون هذا تشبيهاً، كما ادعوا لجهلهم بالعلم، نحن نقول: إن الله سميع بصير كما أعلمنا خالقنا وبارئنا، ونقول: من له سمع وبصر من بني آدم فهو سميع بصير، ولا نقول إن هذا تشبيه المخلوق بالخالق...»[1].

ويقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«ولهذا سمى الله نفسه بأسماء، وسمى صفاته بأسماء، وكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه، لا يشركه فيها غيره، وسمى بعض مخلوقاته بأسماء مختصة بهم، مضافة إليهم، توافق تلك الأسماء إذا قطعت عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين وتماثل مسماهما

---

(١) التوحيد لابن خزيمة ص ١٨، ١٩ باختصار، وانظر النسخة التي بتحقيق الدكتور عبد العزيز الشهوان ١/ ٥٩ ـ ٦٠.

واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص: اتفاقهما، ولا تماثل المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص»[1].

وذكر شيخ الإسلام أن توافق بعض أسماء الله مع بعض أسماء خلقه كإطلاق اسم الحي على الله، وإطلاقه على بعض الخلق إنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق.

ثم يعقب شيخ الإسلام على ذلك بقوله: «ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته، يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق، وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى»[2].

والمقصود أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [سورة الشورى: ١١]، ليس فيها حجة لأهل التفويض في أن نصوص الصفات لا يصح أن يفهم منها معنى بدعوى أن تلك المعاني التي يمكن أن تفهم من تلك النصوص يكون فيه تشبيه لله بخلقه، فقد تبين أن هذا الزعم باطل، لأنه يمكن إثبات حقائق تلك النصوص والإقرار بمعانيها الظاهرة على الوجه اللائق بالله تعالى مع اعتقاد أنه تعالى لا يشبه أحداً من خلقه لا في ذاته، ولا في صفاته وأفعاله[3].

---

(١) الرسالة التدمرية ٣/ ١٠ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) الرسال التدمرية ٣/ ١٠، ١١ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: درء التعارض ٥/ ٨٣ ــ ٨٥.

بل إن في الآية نفسها التي استدلوا بها ما يبين هذا المعنى ويرد عليهم، فإنه تعالى قال: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴿١١﴾﴾ [سورة الشورى: ١١]، فنفى مماثلة شيء من خلقه له، وفي هذا رد على المشبهة والممثلة، وأثبت له السمع والبصر، وفي هذا رد على المعطلة من المؤولة والمفوضة.

فتبين أن منهج الصواب في ذلك النفي بلا تعطيل، والإثبات بلا تمثيل، فينفى عن الله سبحانه صفات النقص والعيب وما يكون من خصائص المخلوق، ويثبت له تعالى ما يليق به من صفات الكمال ونعوت الجلال.

ثالثاً: وأما استدلالهم بحديث: «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمها إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله»، فالرد عليهم من وجهين:

ـ **الوجه الأول**: أن الحديث لم يثبت كما سبقت الإشارة إلى ذلك، يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فإن هذا ليس له إسناد تقوم به الحجة، بل قد رواه أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري في كتابه الفاروق بإسناد فيه من لا يعرف...»[(١)].

ـ **الوجه الثاني**: أنه بتقدير صحته فإنه لا حجة فيه لأهل التفويض، فإنهم يزعمون في النصوص التي يفوضونها أنه لا يعلم معناها إلا الله تعالى، وأما هذا الحديث ففيه أن من الناس من يعلم تلك المعاني وليس علمها مما استأثر الله به، فصار هذا الحديث حجة عليهم لا لهم.

---

(١) نقض التأسيس ٢/ ٢٥٠، وانظر: درء التعارض ٥/ ٨٥.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فهذا الحديث إن لم يكن صحيحاً فلا حجة فيه، وإن كان صحيحاً فبتقدير صحته ففيه أن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به أنكره أهل الغرة بالله، فهذا يدل على أن من الناس من يعلم هذا العلم، [فليس هو مما][1] استأثر الله به، ولكن بعض الناس ينكره، فإن كان تأويل المتشابه من هذا كما ادعوه فقد ثبت أن العلماء بالله يعلمون تأويل المتشابه وبطل قولهم، وإن لم يكن منه بطلت حجتهم، فعلى التقديرين بطل استدلالهم بهذا الحديث، ولا ريب أن من العلم ما لا تقبله عقول كثيرة»[2].

كما قال ابن مسعود: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة»[3].

وقال علي ـ رضي الله عنه ـ : «حدثوا الناس بما يعرفون، أتحبون أن يكذب الله ورسوله»[4].

رابعاً: وأما زعمهم بأن الصحابة والتابعين لم يتكلموا في معاني النصوص المتشابهة كنصوص الصفات مثلاً، ولم ينقل عنهم شيء في ذلك، وأن عدم كلامهم في ذلك دليل على جواز تفسير معاني هذه النصوص.

فيقال فيه:

ليس الأمر كذلك، بل إن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتابعين قد

---

(١) في الأصل: [ليس بما]، ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) نقض التأسيس ٢/ ٢٥٠، ٢٥١.

(٣) رواه مسلم في مقدمة صحيحه ١/ ١١.

(٤) رواه البخاري معلقاً بصيغة الجزم في كتاب العلم، باب من خص بالعلم قوماً ١/ ٤١.

تكلموا في معاني هذه النصوص وغيرها، بل قد فسروا جميع القرآن وعلموا معانيه، ودعوى أن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ والتابعين لم يتكلموا في معاني هذه النصوص كذب ظاهر، وهذا الكلام لا يصدر إلا من جاهل أو مكابر.

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن: آيات الصفات وغيرها، وفسروها بما يوافق دلالتها وبيانها، ورووا عن النبيّ ﷺ أحاديث كثيرة توافق القرآن، وأئمة الصحابة في هذا أعظم من غيرهم...»[1].

ويقول في موطن آخر:

«فما في القرآن آية إلا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم بإحسان في معناها، وبينوا ذلك، وإذا قيل: فقد يختلفون في بعض ذلك، قيل: كما قد يختلفون في آيات الأمر والنهي، وآيات الأمر والنهي مما اتفق المسلمون على أن الراسخين في العلم يعلمون معناها، وهذا أيضاً مما يدل على أن الراسخين في العلم يعلمون تفسير المتشابه، فإن المتشابه قد يكون في آيات الأمر والنهي، كما يكون في آيات الخبر، وتلك مما اتفق العلماء على معرفة الراسخين في العلم لمعناها، فكذلك الأخرى فإنه على قول النفاة لم يعلم معنى المتشابه إلا الله، لا ملك ولا رسول ولا عالم، وهذا خلاف إجماع المسلمين في متشابه الأمر والنهي»[2].

---

(١) الإكليل في المتشابه والتأويل ١٣/ ٣٠٧.

(٢) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٧.

ثم إنه قد وردت عن الصحابة والتابعين آثار تدل على أنهم يعلمون معاني ما أنزل إليهم من ربهم، ومن ذلك ما تواترت به النقول عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ الذي دعا له النبيّ ﷺ بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل»، فقد تواتر عنه أنه «تكلم في جميع معاني القرآن من الأمر والخبر، فله من الكلام في الأسماء والصفات والوعد والوعيد والقصص، ومن الكلام في الأمر والنهي والأحكام ما يبين أنه كان يتكلم في جميع معاني القرآن»[1].

وقد قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره، أقفه عند كل آية وأسأله عنها»، وكان ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ يقول: «أنا ممن يعلم تأويله».

وقال ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ: «والله الذي لا إله غيره ما أنزلت سورة من كتاب الله إلا أنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آية من كتاب الله إلا أنا أعلم فيم أنزلت، ولو أعلم أحداً أعلم مني بكتاب الله تبلغه الإبل لركبت إليه»[2].

وقد مكث عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ على سورة البقرة ثماني سنين يتعلمها[3]، وإنما ذلك لأجل الفهم والمعرفة[4].

---

(١) المرجع السابق ١٧/ ٤٠٢.
(٢) رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبيّ ﷺ ٦/ ١٠٢.
(٣) رواه الإمام مالك في الموطأ، كتاب القرآن، باب ما جاء في القرآن ص ١٤٥.
(٤) انظر: القاعدة المراكشية ٥/ ١٥٦، مقدمة في التفسير ١٣/ ٣٣١، ضمن مجموع الفتاوى.

وقال أبو عبد الرحمن السلمي: «حدثنا الذين كانوا يقرؤوننا: أنهم كانوا يقرأون من النبيّ ﷺ، فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعملوا بما فيها من العمل، فتعلمنا القرآن والعمل جميعاً»[1].

يقول شيخ الإسلام عن هذا الأثر:

«وهذا أمر مشهور، رواه الناس عن عامة أهل الحديث والتفسير، وله إسناد معروف»[2].

فالصحابة ــ رضي الله عنهم ــ نقلوا عن النبيّ ﷺ أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة، ولم يذكر أحد منهم عنه قط أنه امتنع من تفسير آية[3].

«فمن قال إن جبريل عليه السلام ومحمداً ﷺ والصحابة والتابعين وسلف الأمة كانوا يقرءون نصوص الصفات ولا يعرفون لها معنى بل معناها مما استأثر الله به فقد كذب على القول، والنقول المتواترة عنهم تكذب هذا الزعم»[4].

يقول شيخ الإسلام رحمه الله:

«يجب أن يعلم أن النبيّ ﷺ بين لأصحابه معانيَ القرآن كما بين لهم

---

(١) رواه ابن جرير في تفسيره ١/ ٨٠، ورواه بنحوه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٤١٠، والحاكم في مستدركه ١/٥٥٧، وذكر أنه صحيح على شرطهما ولم يخرجاه، وصححه الذهبي في تلخيصه.

(٢) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٠٧ ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: الإكليل في المتشابه والتأويل ١٣/ ٣٠٨ ضمن مجموع الفتاوى.

(٤) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤٢٥ ضمن مجموع الفتاوى.

ألفاظه، فقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [سورة النحل: ٤٤]، يتناول هذا وهذا. . .

ومن المعلوم أن كل كلام فالمقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك، وأيضاً فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فن من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم، ولهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة فهو قليل بالنسبة إلى من بعدهم، وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر، ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة، كما قال مجاهد: «عرضت المصحف على ابن عباس أوقفه عند كل آية منه، وأسأله عنها». . . .

والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنّة، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال»[1].

وقد وردت آثار كثيرة عن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ ذكروا فيها صفات لله تعالى يأبى أهل التفويض إثبات حقائقها لله تعالى، ومن هذه الآثار ما يلي:

١ ــ ما قاله أبو بكر الصديق رضي الله عنه: «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله في السماء حي لا يموت»[2].

(١) مقدمة في التفسير ١٣/٣٣١ ــ ٣٣٣ ضمن مجموع الفتاوى، باختصار، وانظر: درء التعارض ١/٢٠٧، ٢٠٨.

(٢) رواه البخاري في التاريخ الكبير ١/٢٠٢، والدارمي بمعناه في الرد على الجهمية ص ٢٧٤، ضمن عقائد السلف.

٢ ــ وقال عمر بن الخطاب ــ رضي الله عنه ــ لخولة بنت ثعلبة[١]: «هذه امرأة سمع الله شكواها من فوق سبع سماوات»[٢].

٣ ــ وعن ابن عباس ــ رضي الله عنهما ــ في قوله تعالى: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة هود: ٣٧]، قال: «بعين الله تبارك وتعالى»[٣].

وجاء عنه أنه أشار بيده إلى عينه[٤].

٤ ــ وعن ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ قال: «العرش فوق الماء، والله فوق العرش لا يخفى عليه شيء من أعمالكم».

٥ ــ وعن ابن مسعود أيضاً في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ﴾ [سورة ن: ٤٢]، قال: «يكشف عن ساقه فيسجد كل مؤمن، ويقسو كل كافر فيكون عظماً واحداً»[٥].

٦ ــ وعن ابن مسعود ــ رضي الله عنه ــ قال: «إن الله يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي ثم يهبط إلى سماء الدنيا فيبسط يده، فيقول: ألا عبد يسألني فأعطيه، فما يزال كذلك حتى يصدع الفجر»[٦].

---

(١) خولة بنت ثعلبة، ويقال: خولة بنت مالك بن ثعلبة، صحابية كانت تحت أوس بن الصامت فظاهر منها، وفيها نزلت صدر سورة المجادلة.

انظر ترجمتها في: الاستيعاب ٤/ ٢٩٠ ــ ٢٩٢، الإصابة ٤/ ٢٨٩ ــ ٢٩١، تهذيب التهذيب ١٢/ ٤١٤، ٤١٥، خلاصة تذهيب تهذيب الكمال ص ٤٩٠.

(٢) رواه الدارمي في الرد على الجهمية ص ٢٧٤.

(٣) رواه البيهقي في الأسماء والصفات ص ٣٩٦.

(٤) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة ٣/ ٤١١.

(٥) رواه ابن منده في الرد على الجهمية ص ٣٧، ٣٨.

(٦) رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة ٣/ ٤٤٩.

٧ ــ وعن ابن عمر ــ رضي الله عنهما ــ قال: «خلق الله أربعة أشياء بيده: العرش، والقلم، وعدن، وآدم، ثم قال لسائر الخلق كن فكان»[١].

وكذلك ورد عن التابعين في ذلك آثار كثيرة جداً، وقد مر معنا قول الأوزاعي: «كنا والتابعون متوافرون نقول: إن الله على عرشه، ونؤمن بما وردت به السنّة من صفاته»، ومر معنا قريباً قول ربيعة شيخ مالك في الاستواء.

وبهذا نعلم بطلان زعم أهل التفويض من أن الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ والتابعين لهم بإحسان ما كانوا يعلمون معاني النصوص المتشابهة، وأنهم كانوا يتلونها دون فهم ولا فقه، وتبين أن الصحابة والتابعين وسلف الأمة فسروا القرآن كله ــ وإن كان بعضهم قد يتوقف في ألفاظ معينة لا لأنه لا يعلم معناها إلا الله، بل لأن من توقف ــ هو نفسه ــ ليس عنده علم بها، ولا ينفي علم غيره بذلك ــ وتبين أن الكلام في معاني هذه النصوص وتفهمها ليس مما حرمه الله، بل هو مما أمر الله به، وحث عليه، إذا كان الكلام في معناها مبنياً على علم ومعرفة لا على هوى وتخرص وظنون.

ومما ينبغي أن يعلم أن قلة كلام الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ وكذلك التابعين في هذا الباب بالنسبة لمن بعدهم إنما يرجع لظهور معاني هذه النصوص واكتفائهم بظهور معناها من ألفاظها، وعدم الحاجة لشرح معانيها، وكذلك ندرة أو قلة ظهور المخالف فيها.

خامساً: وأما استدلالهم بما ذكروه من الآثار عن السلف من قولهم في

---

(١) رواه الدارمي في الرد على المريسي ص٤٤٨، والبيهقي بنحوه في الأسماء والصفات ص٤٠٣.

نصوص الصفات: أمروها كما جاءت بلا كيف وبلا تفسير، وفي بعضها: لا كيف ولا معنى، وقول هؤلاء المفوضة بأن نصوص الصفات تجرى على ظاهرها مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وزعمهم بأن هذا هو مقتضى كلام السلف، فالجواب عن ذلك من وجوه:

ـ **الوجه الأول**: أن قول السلف: أمروها كما جاءت بلا كيف، فيه رد على المعطلة والممثلة، فقولهم: أمروها كما جاءت، رد على المعطلة من المؤولة والمفوضة، وقولهم: بلا كيف، رد على المشبهة.

فهم لم ينفوا حقيقة الصفة، وإنما نفوا الكلام في كيفيتها، ومن ذلك قول الإمام ربيعة بن عبد الرحمن لما سئل عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝﴾ [سورة طه: ٥]، كيف استوى؟ قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ المبين، وعلينا التصديق.

وعن الإمام مالك نحو ذلك، وهذا القول يدل على أن معنى الاستواء معلوم عندهم، وإنما المجهول كيفيته، ولذلك فقد ورد عن السلف أربع عبارات في تفسير الاستواء، وهي العلو والارتفاع والصعود والاستقرار[(١)]، ولو كان معنى الاستواء مجهولاً عندهم كما يزعمه المفوضة الذين يجعلون معنى الاستواء من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله ـ لو كان معنى الاستواء

---

(١) انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب «وكان عرشه على الماء» ٨/ ١٧٥، تفسير الطبري ١/ ٤٢٨ ـ ٤٣١، التمهيد لابن عبد البر ٧/ ١٣١، تفسير البغوي ٢/ ١٦٤، ١٦٥، مجموع الفتاوى ٥/ ٥١٨ ـ ٥٢٠، القصيدة النونية لابن القيم ص ٦٧، ٦٨، فتح الباري ١٣/ ٤٠٥، ٤٠٦.

مجهولاً عند السلف لما فسروه بذلك، ولما قالوا: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول.

ثم إنه مما يدل على أنهم فهموا من تلك النصوص معاني تليق بالله نفيهم علم الكيفية؛ لأنه إنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبتت الصفات، فإن من ينفي الصفات أو بعضها لا يحتاج إلى أن يقول بلا كيف، فمن قال: إن الله ليس على العرش، لا يحتاج إلى أن يقول بلا كيف، فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا: بلا كيف.

وأيضاً فقولهم: أمروها كما جاءت، يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه، فإنها جاءت ألفاظاً دالة على معاني، فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال: أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة، وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت، ولا يقال حينئذ: بلا كيف، إذ نفي الكيف عما ليس بثابت لغو من القول[1].

ـ **الوجه الثاني**: أن ما ورد عن السلف من قولهم: أمروها كما جاءت بلا تفسير، وقولهم: ولا نفسرها، ونحو ذلك، فهذا ليس معناه أنهم لا يتكلمون في معاني هذه النصوص ولا يفهمونها، بل المقصود بالتفسير المنفي عندهم هو تفسير الكيفية، والكلام فيها، فهذا هو المحظور الذي لا تحيط به أفهام البشر، ولا تبلغه عقولهم.

---

(١) انظر في مناقشة هذه المسألة: الفتوى الحموية ٥/٣٦ ـ ٤٢ ضمن مجموع الفتاوى.

ومما يدل على أنهم أرادوا بنفي التفسير نفي الكلام في الكيفية ما رواه الدارقطني بسنده عن العباس الدوري[1] قال: سمعت أبا عبيد القاسم بن سلام ـ وذكر بعض أحاديث الصفات كحديث الرؤية وأن الله يضع قدمه في جهنم، وغيرها من الأحاديث، ثم قال: ـ هذه أحاديث صحاح، حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض، وهي عندنا حق لا شك فيها، ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف يضحك؟ قلنا: لا نفسر هذا ولا سمعنا أحداً يفسره»[2].

فقول أبي عبيد: «لا نفسر هذا، ولا سمعنا أحداً يفسره»، هو جواب لمن سأل عن الكيف، فدل على أن المراد بالتفسير المنفي في عبارات السلف هو بيان الكيفيات، والكلام في كنه الباري وحقائق صفاته تعالى. . .

وقد يريدون بنفي تفسيرها أي التفسيرات الباطلة التي فيها صرف للفظ عن دلالته الحقيقية إلى معان لا يدل عليها ظاهر النص، وذلك كتحريفات المعطلة، وتأويلاتهم التي عطلوا بها صفات الله تعالى عن حقائقها اللائقة به سبحانه.

وقد علق شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ على ما جاء عن محمد بن

---

(١) عباس بن محمد بن حاتم بن واقد الدوري البغدادي، الإمام الحافظ الثقة الناقد أبو الفضل، أحد الأثبات المصنفين، توفي سنة ٢٧١هـ.
انظر ترجمته في: الجرح والتعديل ٦/٢١٦، طبقات الحنابلة ١/٢٣٦ ـ ٢٣٩، السير ١٢/٥٢٢ ـ ٥٢٤، تهذيب التهذيب ٥/١٢٩، ١٣٠، الخلاصة للخزرجي ص ١٨٩، ١٩٠.

(٢) رواه الدارقطني في الصفات ص ٣٩، ٤٠، وانظر: إبطال التأويلات ص ٧، مختصر العلو ص ١٨٦.

الحسن من أن نصوص الصفات يؤمن بها بلا تفسير، أو من غير تفسير، فقال شيخ الإسلام:

«وقوله من غير تفسير، أراد تفسير الجهمية المعطلة الذين ابتدعوا تفسير الصفات، بخلاف ما كان عليه الصحابة والتابعون من الإثبات»[1].

إذن، فليس نفي السلف تفسير نصوص الصفات هو نفي لما دلت عليه من معان، وإنما هو نفي لأمرين:

أحدهما: الكلام في كيفية الصفة وكنهها.

والثاني: التفسيرات الباطلة التي تصرف النص وتحرفه عن حقيقته وظاهر معناه.

ومما يدل على أن السلف لم يقصدوا بقولهم بأن نصوص الصفات لا تفسر، لم يقصدوا بذلك نفي معانيها الظاهرة وتفسيراتها الصحيحة، مما يدل على ذلك أنهم فسروا تلك النصوص وتكلموا في معانيها، كما سبق في صفة الاستواء مثلاً، فهذا يبين لنا مقصودهم بنفي تفسير نصوص الصفات، وهو ما ذكر قريباً، والله أعلم.

ـ **الوجه الثالث**: وأما ما ورد عن الإمام أحمد من قوله في بعض أحاديث الصفات: نؤمن بها ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئاً. . . وكذلك ما جاء عن ابن سريج من قوله في آيات وأحاديث الصفات: إن السؤال عن معانيها بدعة، فيقال:

إن أهل الكلام من المؤولة والمفوضة يتتبعون كلام الأئمة فيأخذون منه

---

(١) الفتوى الحموية ٥/ ٥٠ ضمن مجموع الفتاوى.

بعض العبارات التي قيلت في مناسبة معينة، أو في سياق معين، مما يرون فيه حجة لهم على ما ذهبوا إليه، فيقطعون تلك العبارات عن مناسبتها وسياقها، ويتركون كلام هؤلاء الأئمة الصريح في مواطن أخرى، والذي يفسر مرادهم ويبين مقصدهم من تلك العبارات، فحال كثير منهم مع كلام الأئمة كحالهم مع كلام الله وكلام رسوله ﷺ، يتتبعون المتشابه من الكلام ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وهؤلاء لا شك أن في قلوبهم زيغاً، كما أخبر الله عنهم بذلك.

فالإمام أحمد ــ رحمه الله ــ إنما كان يقصد بنفي المعنى، أي نفي المعاني التي تفسر بها النصوص على غير حقيقتها، وهي المعاني التي يذكرها المؤولة من الجهمية المعطلة وغيرهم، والقول فيما ورد عن السلف في نفي المعنى هو قريب من القول فيما ورد عنهم من نفي تفسير تلك النصوص والنهي عن ذلك كما سبق بيانه.

وقد ذكر شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ أن من المنتسبين إلى السنّة من الحنابلة من يستدل بقول الإمام أحمد: لا كيف ولا معنى، وأنهم يظنون أن مراده أنا لا نعرف معناها، ورد عليهم شيخ الإسلام بقوله:

«كلام الإمام أحمد صريح بخلاف هذا في غير موضع، وقد بين أنه إنما ينكر تأويلات الجهمية ونحوهم الذين يتأولون القرآن على غير تأويله، وصنف كتابه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما أنكرته من متشابه القرآن، وتأولته على غير تأويله، فأنكر عليهم تأويل القرآن على غير مراد الله ورسوله، وهم إذا تأولوه يقولون: معنى هذه الآية كذا، والمكيفون يثبتون كيفية، يقولون: إنهم علموا كيفية ما أخبر به من صفات الرب، فنفى أحمد قول هؤلاء وقول هؤلاء، قول المكيفة الذين يدعون أنهم علموا الكيفية،

وقول المحرفة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه، ويقولون معناه كذا وكذا»[1].

بل في نفس عبارة الإمام أحمد ما يدل على أنه يثبت المعنى الحقيقي، فإنه قال: «نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئاً»، فأخبر أنا نؤمن بهذه النصوص، والإيمان شامل للإيمان بألفاظها ومعانيها، وقوله: لا كيف، دليل على أنه يثبت لها معنى، إذ إنه لو لم يثبت لها معنى أصلاً لما احتاج إلى نفي الكيف عنها، إذ إن نفي الكيف عما ليس موجوداً لغو من القول كما سبق تقريره، فلما دل ذلك على أنه يثبت لها معنى يليق بالله تعالى علمنا مراده بنفي المعنى، وهو نفي المعنى الباطل الذي فيه تشبيه لله بخلقه، أو الذي فيه تحريف للكلم عن مواضعه، ثم قال رحمه الله: «ولا نرد منها شيئاً»، ولفظ: «شيء» نكرة في سياق النفي فتعم كل شيء يحتمله اللفظ، وفي هذا دلالة على أنه لا يرد من نصوص الصفات شيئاً، لا ألفاظها ولا معانيها الدالة عليها.

ومن كلامه رحمه الله في ذلك ما قاله في نصوص العلو، كقوله تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [سورة الملك: ١٦]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ [سورة النحل: ٥٠]، وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلۡعَلِيُّ ٱلۡعَظِيمُ ۝٢٥٥﴾ [سورة البقرة: ٢٥٥]، قال الإمام أحمد:

«فهذا خبر الله، أخبرنا أنه في السماء، ووجدنا كل شيء أسفل منه[2]

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٦٣، ٣٦٤ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) هكذا وردت هذه العبارة، ولعل فيها تحريفاً ونقصاً، والمناسب أن تكون هكذا [ووجدنا كل شيء أسفل من غيره...]، أو تكون: [ووجدنا كل شيء يقال فيه أسفل منه]، أو [يقال فيه أسفل من غيره].

مذموماً، يقول الله جل ثناؤه: ﴿ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِى ٱلدَّرْكِ ٱلْأَسْفَلِ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ [سورة النساء: ١٤٥]...»[1].

وأيضاً فإن ما ذكر عن ابن سريج لا يدل على نفي معاني نصوص الصفات، ولا أن السؤال عن معاني النصوص الظاهرة ومحاولة فهمها بدعة، فإن هذا القول باطل، ولم يقصده ابن سريج رحمه الله تعالى، وإنما كان يقصد بقوله: «إن السؤال عن معانيها بدعة»، أي السؤال عن معان لا تفهم من ظواهر النصوص، ولا يمكن إدراكها، وذلك كالسؤال عن كيفية الصفة، ومما يدل على ذلك من كلامه أنه قال: «وقد صح عن جميع أهل الديانة والسنّة إلى زماننا أن جميع الآي والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ يجب على المسلمين الإيمان بكل واحد منه كما ورد، وأن السؤال عن معانيها بدعة، والجواب كفر وزندقة، مثل قوله: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ [سورة البقرة: ٢١٠]، وقوله: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝ ﴾ [سورة طه: ٥]، وقوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝ ﴾ [سورة الفجر: ٢٢]، ونظائرها مما نطق به القرآن كالفوقية والنفس واليدين... ـ إلى أن قال: ـ

اعتقادنا فيه وفي الآي المتشابهة أن نقبلها ولا نردها ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين... ونسلم الظاهر والآية لظاهر تنزيلها»[2].

فتقريره للإيمان بكل ما ورد من الصفات وقبولها وعدم ردها وعدم

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٩٣ ضمن عقائد السلف.

(٢) مختصر العلو ص ٢٢٦، ٢٢٧.

تأويلها دليل على أنه يثبت الصفات الواردة في النصوص، وقوله: «ولا نتأولها بتأويل المخالفين، ولا نحملها على تشبيه المشبهين، ونسلم الخبر الظاهر والآية لظاهر تنزيلها»، فهذا الكلام فيه رد على أهل التأويل الذين يؤولون النص ويحرفونه عن ظاهر معناه، كما أن فيه رداً على أهل التشبيه الذين يفهمون من نصوص الصفات مثل ما يفهمون من صفات المخلوقين، ويجعلون صفات الرب سبحانه وتعالى مشابهة لصفات المخلوقين.

وختم ابن سريج كلامه ببيان المنهج الصواب، وهو التسليم لظواهر النصوص.

فابن سريج ــ رحمه الله ــ يرى إثبات جميع الصفات الواردة في النصوص الشرعية بدون تأويل يعطلها عن حقيقتها، وبدون تشبيه لها بصفات المخلوقين، بل يسلم لظاهر الخطاب، وهذا التسليم فيه إثبات لما دلت عليه من معاني تليق بالله سبحانه وتعالى.

وبهذا يتبين لنا أن مقصوده بقوله: «السؤال عن معانيها بدعة» أي: عن الكيفية، وهذا موافق لقول الإمام مالك في الاستواء: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة».

فبين ــ رحمه الله ــ أن السؤال عن الكيفية بدعة؛ لأنه لم تأت به النصوص، ولا تحيط به العقول، ولم يتكلم به السلف رحمهم الله، فهو «سؤال عما لا يعلمه البشر ولا يمكنهم الإجابة عنه»[1].

وبين ابن سريج ــ رحمه الله ــ أن الجواب عن هذا السؤال كفر

---

(١) التدمرية ٣/ ٢٥ ضمن مجموع الفتاوى.

وزندقة؛ لأن فيه تكييفاً وتشبيهاً لله بخلقه، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [سورة الشورى: ١١]، ويقول: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ﴾ [سورة النحل: ٧٤]، ويقول: ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴿١١٠﴾ ﴾ [سورة طه: ١١٠]، فمن شبه الله بخلقه كفر.

وبهذا يتبين أنه ليس في كلام الإمام أحمد، ولا ابن سريج حجة لأهل التفويض في زعمهم أن السلف ما كانوا يتكلمون في معاني الصفات، أو أنهم كانوا يرون الكلام فيها بدعة.

ـ **الوجه الرابع**: أن قولهم: إن نصوص الصفات تقر وتُمر كما جاءت مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وأن ذلك مذهب السلف[1]، فالجواب عن هذا بأن يقال:

«إن الزعم بأن ظاهر النصوص غير مراد يحتاج إلى استفصال؛ لأن هذه اللفظة قد صارت مشتركة؛ فإن ظاهر الصفات في الفطر السليمة واللسان العربي والدين القيم ولسان السلف غير الظاهر منها في عرف كثير من المتأخرين[2].

فالقول بأن ظاهر نصوص الصفات غير مراد لفظ مجمل يحتاج إلى تفصيل وبيان، فقد يراد بالظاهر ما يليق بالله تعالى، وقد يراد به ما يفهم من صفات المخلوقين.

---

(١) انظر: الفتوى الحموية ٥/١٠٨، ضمن مجموع الفتاوى، الرسالة المدنية ٦/٣٥٥، ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: التسعينية ٥/١٥١، ضمن الفتاوى الكبرى، وانظر: مجموع الفتاوى ٣/٢٠٧، الرسالة التدمرية ٣/٤٣، ضمن مجموع الفتاوى.

فإن أريد بالظاهر منها ما يشبه صفات المخلوقين ونعوت المحدثين كأن يكون لله سبحانه وتعالى يد كأيدي المخلوقين، وعين كأعينهم، وأن يكون غضبه كغضبهم، وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، ونحو ذلك، فلا شك أن من قال إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين ونعوت المحدثين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن، إذ لا يختلف أهل السنّة أن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، بل من زعم أن صفات الله تعالى مثل صفات المخلوقين فهو كافر.

فمن قال إن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب المعنى، لكن أخطأ حيث ظن وأطلق القول بأن هذا المعنى هو ظاهر الآيات والأحاديث[1].

«اللهم إلا أن يكون هذا المعنى الممتنع صار يظهر لبعض الناس، فيكون القائل لذلك مصيباً بهذا الاعتبار، معذوراً في هذا الإطلاق.

فإن الظهور والبطون قد يختلف باختلاف أحوال الناس، وهو من الأمور النسبية، وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد أن هذا هو الظاهر أن هذا ليس هو الظاهر حتى يكون قد أعطى كلام الله وكلام رسوله حقه لفظاً ومعنى»[2].

«فإن ظاهر الكلام هو ما يسبق إلى العقل السليم منه لمن يفهم بتلك

---

(١) انظر: الفتوى الحموية ٥/١٠٨، الرسالة المدنية ٦/٣٥٦.

(٢) الفتوى الحموية ٥/١٠٨ ضمن مجموع الفتاوى.

اللغة، وليست هذه المعاني المحدثة المستحيلة على الله تعالى هي السابقة إلى عقل المؤمنين.

ثم لم يقل أحد من أهل السنّة: إذا قلنا إن لله علماً وقدرة وسمعاً وبصراً إنَّ ظاهره غير مراد، ثم يفسر بصفاتنا، فكذلك لا يجوز أن يقال إن ظاهر اليد والوجه غير مراد، إذ لا فرق بين ما هو من صفاتنا جسم أو عرض للجسم.

ومن قال إن ظاهر شيء من أسمائه وصفات غير مراد فقد أخطأ؛ لأنه ما من اسم يسمى الله تعالى به إلا والظاهر الذي يستحقه المخلوق غير مراد به، فكان قول هذا القائل يقتضي أن يكون جميع أسمائه وصفاته قد أريد بها ما يخالف ظاهرها، ولا يخفى ما في هذا الكلام من الفساد»[1].

وأما إن أريد بالظاهر في قولهم: إن ظاهر النصوص غير مراد، إن أريد بذلك ما يظهر من آيات وأحاديث الصفات من معاني تليق بجلال الله وعظمته، ولا تختص بصفة المخلوقين فهذا القول باطل؛ لأن ظاهر هذه النصوص مما يليق بالله تعالى مراد، وما جاءت هذه النصوص إلا لتقرر مثل هذه المعاني في نفوس الناس، وليعتقدوها في ربهم سبحانه وتعالى.

«ومن نقل عن السلف أنهم يعتقدون بأن ظاهر النصوص مما يليق بالله تعالى غير مراد، فهو إما مخطىء أو متعمد للكذب، فما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل ــ لا نصاً ولا ظاهراً ــ أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش، ولا أن الله ليس له سمع ولا بصر ولا يد حقيقة»[2].

---

(١) الرسالة المدنية ٦/٣٥٦، ٣٥٧ بتصرف.

(٢) انظر: الفتوى الحموية ٥/١٠٨، ١٠٩، الرسالة المدنية ٦/٣٥٧، ٣٥٨، ضمن مجموع الفتاوى.

ثم إن هؤلاء المفوضة متناقضون في أقوالهم، فقولهم تجرى على ظاهرها يناقض قولهم بأن ظاهرها غير مراد، إذ إن إجراء النصوص على ظاهرها يقتضي الإيمان بهذا الظاهر، والقول بأن ظاهرها غير مراد يقتضي إبطال هذا الإيمان، وعدم إجرائها على ظاهرها.

وكذلك قولهم: تجرى على ظاهرها، مع قولهم السابق بأن هذه النصوص لها تأويل لا يعلمه إلا الله، فإن هذا تناقض بين، وذلك أنهم قرروا إجراءها على ظاهرها، وأبطلوا كل تأويل يخالف ويناقض هذا الظاهر، ثم أثبتوا لها تأويلاً يخالف هذا الظاهر، لا يعلمه إلا الله.

يقول شيخ الإسلام ــ رحمه الله ــ في بيان تناقضهم:

«إنهم يقولون: «النصوص تجرى على ظواهرها، ولا يزيدون على المعنى الظاهر منها، ولهذا يبطلون كل تأويل يخالف الظاهر، ويقرون المعنى الظاهر، ويقولون مع هذا إن له تأويلاً لا يعلمه إلا الله، والتأويل عندهم ما يناقض الظاهر، فكيف يكون له تأويل يخالف الظاهر، وقد مرر معناه الظاهر»[1].

سادساً: وأما قولهم بأن تأويل نصوص الصفات وتعيين المراد بها وبيان معانيها فيه مخاطرة؛ لاحتمال أن يكون المعنى المراد غير ما فسرت به، وزعمهم بأن عدم الاشتغال بفهم تلك النصوص والاكتفاء بالإيمان بمجرد ألفاظها أن هذا أسلم، وأنه مذهب السلف، وزعم طائفة من أهل الكلام بأن مذهب الخلف أعلم وأحكم...

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٤١٣ ضمن مجموع الفتاوى، وانظر: الفتوى الحموية ٥/ ٣٥ ضمن مجموع الفتاوى.

فالجواب عن هذا من وجوه:

ـ **الوجه الأول**: لا يغيب عن البال أن قصدهم بالتأويلات المحتملة تأويلات أهل الكلام، أما تفسير أهل السنّة لهذه النصوص وإجراؤها على ظاهرها وإثبات ظاهرها اللائق بالله، واعتقاد أنه مراد، فهذه يقطع المفوضة بفساده وامتناعه، ولا يجعلونه من المعاني المحتملة كتأويلات أهل الكلام.

ـ **الوجه الثاني**: أن المخاطرة إنما هي في التأويلات الكلامية غير المبنية على علم، والتي فيها تحريف الكلم عن مواضعه، فهذا مخاطرة، بل هي عين الخطر وعين الضلال؛ لأنه لم يدل عليها دليل صحيح.

أما من فهم النص على ظاهره المراد اللائق بالله تعالى فهذا لا خطر ولا مخاطرة فيه، بل هذا هو المأمور به، فإن الله سبحانه وتعالى خاطب الناس بما يعقلون ويفهمون، وأراد منهم اعتقاد ذلك، ويسره لهم، كما قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ [سورة القمر: ١٧]، وقال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ﴾ [سورة ص: ٢٩].

وأنكر على من لم يتدبره، فقال: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُواْ ٱلْقَوْلَ﴾ [سورة المؤمنون: ٦٨].

فالله سبحانه وتعالى أنزل هذا القرآن، وخاطب به جميع الناس، وأمرهم أن يتدبروه ويفهموه ويعملوا به، ولولا أن ذلك ممكن لهم لما أمرهم به، ولما أنكر على من لم يفعله.

وفي هذا أيضاً دليل على بطلان التأويلات الكلامية البعيدة عن الأفهام والتي لا تكاد تخطر على بال أكثر الناس، أو التأويلات الغامضة والباطلة التي يصعب فهمها من قبل خواص الناس فضلاً عن عامتهم.

ـ **الوجه الثالث**: أن الاكتفاء بالإيمان بألفاظ مجردة دون اعتقاد دلالتها على معان يمكن فهمها ينافي الحكمة من إنزال هذا القرآن وكونه هدى وشفاء ونوراً وحاكماً ومبيناً ونحو ذلك مما سبق بيانه، فالخطر في سلب معاني النصوص وجعلها بالنسبة للمخاطب بمثابة الكلام المهمل الذي لا معنى له.

ولا شك أن هذا من أعظم الضلال والإلحاد وهو يتنافى مع الحكمة الإلهية ودلالة الآيات القرآنية، فلم تحصل لسالكي هذه الطريقة السلامة التي ينشدونها بزعمهم.

ـ **الوجه الرابع**: أن الزعم بأن مذهب السلف هو الإيمان بألفاظ مجردة عن معان يمكن أن يفهم منها باطل، وهو جناية على السلف الصالح الذين تواترت أقوالهم في إثبات دلالات هذه النصوص على صفات الرب تعالى على الوجه اللائق به سبحانه، وقد سبق ذكر طائفة من أقوالهم الدالة على إثبات معاني هذه الآيات.

ولعل من المناسب هنا إيراد بعض أقوالهم الدالة على إثباتهم لصفات الله تعالى، وأن هذا الإثبات آتٍ من فهمهم لمعاني تلك النصوص.

ومن ذلك ما نقله البغوي في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [سورة البقرة: ٢٩]، قال:

«قال ابن عباس وأكثر مفسري السلف: أي ارتفع إلى السماء»[1].

---

(١) تفسير البغوي ١/٥٩.

كما نقل عن أبي العالية[1] مثل ذلك.

وقال مجاهد: استوى: علا[2].

وعن الأوزاعي قال: كنا والتابعون متوافرون، نقول: إن الله تعالى ذكره فوق عرشه، ونؤمن بما وردت السنّة به من صفاته جل وعلا.

وعن بشر بن عمر[3] قال: سمعت غير واحد من المفسرين يقولون: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝﴾ [سورة طه: ٥]، على العرش ارتفع[4].

وقال الإمام أحمد: «بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش، فقلنا لهم: أنكرتم أن يكون الله على العرش، وقد قال تعالى:

---

(١) رفيع بن مهران، الإمام المقرىء الحافظ المفسر، أبو العالية الرياحي البصري، أحد الأعلام، أدرك زمان النبيّ ﷺ وهو شاب، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق، وحفظ القرآن، وتصدر لإفادة العلم، توفي سنة ٩٠ أو ٩٣هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٣/ ٣٢٦، الحلية ٢/ ٢١٧ ـ ٢٢٤، تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٥١، السير ٤/ ٢٠٧ ـ ٢١٣، تهذيب التهذيب ٣/ ٢٨٤ ـ ٢٨٦.

(٢) انظر: صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب «وكان عرشه على الماء» ٨/ ١٧٥، تفسير الطبري ١/ ٤٢٨ ـ ٤٣١، التمهيد ٧/ ١٣١، تفسير البغوي ٢/ ١٦٤، ١٦٥، مجموع الفتاوى ٥/ ٥١٨ ـ ٥٢٠.

(٣) بشر بن عمر الزهراني البصري، أبو محمد، الإمام الحافظ الثبت، كان ذا علم وحديث، توفي سنة ٢٠٧هـ.
انظر ترجمته في: التاريخ الكبير ٢/ ٨٠، الجرح والتعديل ٢/ ٣٦١، السير ٩/ ٤١٧، ٤١٨، تهذيب التهذيب ١/ ٤٥٥، شذرات الذهب ٢/ ١٨.

(٤) ذكره الذهبي في العلو، وقال الألباني: إسناده صحيح مسلسل بالثقات الحفاظ. مختصر العلو ص ١٦٠.

﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝ ﴾ [سورة طه: ٥]،، وقال: ﴿ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ [سورة الأعراف: ٥٤][(١)].

ويقول الإمام الدارمي في رده على نفاة العلو، بعد أن ذكر آيات وأحاديث في إثبات العلو:

«وظاهر القرآن وباطنه كله يدل على ذلك لا لبس فيه، ولا تأول إلا لمتأول جاحد، يكابر الحجة، وهو يعلم أنها عليه، قال الله تبارك وتعالى: ﴿ ٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ [سورة الكهف: ١].

. . . وما أشبه هذا في كتاب الله كثير، كل ذلك دليل على أن الله عز وجل أنزله من السماء من عنده.

فظاهر القرآن وباطنه يدل على ما وصفنا من ذلك، نستغني فيه بالتنزيل عن التفسير، ويعرفه العامة والخاصة، فليس منه لمتأول تأول إلا لمكذب في نفسه، مستتر بالتأويل. . . فهذه الأشياء التي اقتصصنا في هذا الباب قد خلص علم كثير منها إلى النساء والصبيان، ونطق منها كتاب الله تعالى، وصدقته الآثار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة والتابعين، وليس هذا من العلم الذي يشكل على أحد من العامة والخاصة إلا هذه العصابة الملحدة في آيات الله، لم يزل العلماء يروون هذه الآثار ويتناسخونها ويصدقون بها على ما جاءت، حتى ظهرت هذه العصابة، فكذبوا بها أجمع، وجهلوهم، وخالفوا أمرهم، خالف الله بهم»[(٢)].

---

(١) الرد على الزنادقة والجهمية ص ٩٢ ضمن عقائد السلف.

(٢) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٧٩ ــ ٢٨١ ضمن عقائد السلف .

ويقول الإمام ابن خزيمة:

«باب ذكر إثبات وجه الله الذي وصفه بالجلال والإكرام في قوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ [سورة الرحمن: ٢٧]... فأثبت لنفسه وجهاً وصفه بالجلال والإكرام .. فنحن وجميع علمائنا من أهل الحجاز، وتهامة، واليمن، والعراق، والشام، ومصر، مذهبنا أننا نثبت لله ما أثبته الله لنفسه، نقر بذلك بألسنتنا، ونصدق بذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين، وعزّ ربنا عن أن نشبهه بالمخلوقين، وجلّ ربنا عن مقالة المعطلين، وعزّ عن أن يكون عدماً كما قاله المبطلون .. تعالى الله عما يقول الجهميون الذين ينكرون صفات خالقنا الذي وصف الله بها نفسه في محكم تنزيله وعلى لسان نبيه محمد ﷺ»[1].

ويقول الإمام الآجري:

«يقال للجهمي الذي ينكر أن الله عز وجل خلق آدم بيده: كفرت بالقرآن، ورددت السنّة، وخالفت الأمة.

فأما القرآن فإن الله عز وجل لما أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس، قال الله عزّ وجلّ لإبليس: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [سورة ص: ٧٥]... فحسد إبليس آدم؛ لإن الله عزّ وجلّ خلقه بيده، ولم يخلق إبليس بيده.

ولما التقى موسى مع آدم ــ عليهما السلام ــ فاحتجا كان من حجة موسى لآدم أنه قال له: «أنت أبونا آدم، خلقك الله عزّ وجلّ بيده، ونفخ فيك

(١) التوحيد لابن خزيمة ص ٧، ٨.

من روحه، وأمر الملائكة فسجدوا لك»[1].

فاحتج موسى على آدم بالكرامة التي خص الله تعالى بها آدم ــ عليه السلام ــ ما لم يخص غيره بها: أن الله عزّ وجلّ خلقه بيده، وأمر ملائكته فسجدوا له، فمن أنكر هذا فقد كفر»[2].

والنقول عن السلف في ذلك كثيرة جداً، كلها تدل على أنهم ــ رحمهم الله ــ ما كانوا يتلون الآيات ويقرأون الأحاديث دون فقه ولا فهم لمعناها، بل كانوا يثبتون ما دلت عليه من معاني يصفون الله تعالى بها كما يليق به سبحانه وتعالى.

الوجه الخامس: أن قول من قال من أهل التأويل الكلامي إن طريقة السلف أسلم، وطريقة الخلف أعلم وأحكم باطل.

وذلك أنهم «ظنوا أن طريقة السلف هي مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث، من غير فقه لذلك، بمنزلة الأميين الذين قال الله فيهم: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ﴾ [سورة البقرة: ٧٨]: وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات وغرائب اللغات.

فهذا الظن الفاسد أوجب تلك المقالة التي مضمونها نبذ الإسلام وراء الظهر، وقد كذبوا على طريقة السلف، وضلوا في تصويب طريقة الخلف،

---

(١) رواه بنحوه مسلم في كتاب القدر، رقم ١٥، ٤/٢٠٤٣، ورواه البخاري لكنه في سياق حديث الشفاعة، وفي كلام الناس لآدم يوم القيامة، كما في البخاري، كتاب تفسير القرآن ــ سورة بني إسرائيل (١٧)، باب «ذرية من حملنا مع نوح إنه كان عبداً شكوراً» ٥/٢٢٥.

(٢) الشريعة للآجري ص ٣٢٣، ٣٢٤.

فجمعوا بين الجهل بطريقة السلف في الكذب عليهم، وبين الجهل والضلال بتصويب طريقة الخلف»[1].

فهؤلاء في الحقيقة جعلوا السلف بمنزلة الصالحين من العامة لم يتبحروا في حقائق العلم بالله، ولم يتفطنوا لدقائق العلم الإلهي، وأن الخلف الفضلاء حازوا قصب السبق في ذلك كله[2].

فجعلوا إخوانهم المتأخرين أحذق وأعلم من السلف السابقين، فوصفوا إخوانهم بالفضيلة في العلم والبيان، والتحقيق والعرفان، ووصفوا السلف بالنقص في ذلك والتقصير فيه، أو الخطأ والجهل[3].

ومن المعلوم أن تفضيل طريقة الخلف على طريقة السلف التي سار عليها الصحابة والتابعون وأتباعهم مخالف لما جاء في الأحاديث والآثار من تفضيل السلف على الخلف، وجعل الخيرية لسلف هذه الأمة، كما في الحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم».

ويقول ابن مسعود رضي الله عنه: «إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد خير قلوب العباد، فاصطفاه لنفسه، فابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد»[4].

---

(١) الفتوى الحموية ٥/٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) انظر: المرجع السابق ٥/١٠.

(٣) انظر: مجموع الفتاوى ٤/١٥٧.

(٤) رواه أحمد ١/٣٧٩، وقال الهيثمي: «رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير، ورجاله موثقون». مجمع الزوائد ١/١٧٨.

ويقول ابن مسعود رضي الله عنه: «من كان منكم متأسيا فليتأس بأصحاب محمد ﷺ، فإنهم كانوا أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً، وأقلها تكلفاً، وأقومها هدياً، وأحسنها حالاً، قوماً اختارهم الله لصحبة نبيه ﷺ، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم، واتبعوهم في آثارهم، فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[1].

ويقول حذيفة بن اليمان رضي الله عنه: «اتقوا الله يا معشر القراء، وخذوا طريق من كان قبلكم، فلعمري لئن اتبعتموه فلقد سبقتم سبقاً بعيداً، ولئن تركتموه يميناً وشمالاً لقد ضللتم ضلالاً بعيداً»[2].

ولا شك أن وصف الرسول ﷺ القرون الثلاثة الأولى بأنها خير القرون يقتضي الخيرية المطلقة في كل شيء، ولا يمكن مع هذه الخيرية المطلقة أن يكون من أتى بعدهم أعلم منهم وأحكم، لا سيما في باب العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته، فإنه يمتنع ضرورة أن يكون من بنوا دينهم على المناهج الفلسفية والقضايا الكلامية أعلم بالله وما يجب له وما يمتنع عليه ممن أخذ علمه وبنى دينه على كلام الله وكلام رسوله ﷺ.

ويتعجب شيخ الإسلام ـ رحمه الله ـ من أولئك الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف فيقول:

«ثم هؤلاء المتكلمون المخالفون للسلف إذا حقق عليهم الأمر لم يوجد عندهم من حقيقة العلم بالله وخالص المعرفة به خبر ولم يقعوا من ذلك على

(١) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٧، ورواه أبو نعيم في الحلية ١/ ٣٠٥، ٣٠٦، بلفظ قريب منه، لكنه من كلام ابن عمر رضي الله عنهما.

(٢) رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٧.

عين ولا أثر، كيف يكون هؤلاء المحجوبون المفضولون[1] المنقوصون، المسبوقون، الحيارى المتهوكون، أعلم بالله وأسمائه وصفاته وأحكم في باب ذاته وآياته من السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان من ورثة الأنبياء وخلفاء الرسل وأعلام الهدى ومصابيح الدجى . . . الذين وهبهم الله من العلم والحكمة ما برزوا به على سائر أتباع الأنبياء، فضلاً عن سائر الأمم الذين لا كتاب لهم، وأحاطوا من حقائق المعارف وبواطن الحقائق بما لو جمعت حكمة غيرهم إليها لاستحيا من يطلب المقابلة!

ثم كيف يكون خير قرون الأمة أنقص في العلم والحكمة ــ لا سيما العلم بالله وأحكام أسمائه وصفاته ــ من هؤلاء الأصاغر بالنسبة إليهم ؟! أم كيف يكون أفراخ المتفلسفة وأتباع الهند واليونان، وورثة المجوس والمشركين، وضُلّال اليهود والنصارى والصابئين وأشكالهم وأشباههم أعلم بالله من ورثة الأنبياء وأهل القرآن والإيمان؟»[2].

والمقصود أن طريق السلف ــ وهي إثبات ما دلت عليه النصوص من الصفات وفهم ما دلت عليه ــ أعلم وأحكم وأسلم وأهدى إلى الطريق الأقوم، إذ إنها تتضمن تصديق الرسول ﷺ فيما أخبر به، وفهم ذلك ومعرفته، وأن ما خالفها من الطرق فهي باطلة شرعاً وعقلاً، وأن من جعل طريقة السلف عدم العلم بمعاني الآيات وعدم إثبات ما تضمنته من الصفات فقد قال غير الحق إما عمداً وإما خطأً[3].

وبهذا يتبين لنا بطلان مزاعم المفوضة في دعواهم أن السلف لم يكونوا

(١) في الأصل: المفضلون. ولعل الصواب ما أثبت.

(٢) الفتوى الحموية ٥/ ١١، ١٢، ضمن مجموع الفتاوى.

(٣) انظر: درء التعارض ٥/ ٣٧٨، ٣٧٩.

يعلمون معاني آيات الصفات، وأنهم كانوا يفوضون علم معناها إلى الله، وتبين أن الصواب في ذلك هو أن السلف كانوا يعلمون معاني ما أنزل إليهم من ربهم، ويثبتونها على الوجه اللائق بالله تعالى، وأنهم إنما كانوا يفوضون الكيفية؛ لأنها مجهولة لهم، ولا يحيط بها علمهم، ولا تدركها عقولهم.

وتبين أن «الدلائل الكثيرة توجب القطع ببطلان قول من يقول: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها الرسول ﷺ ولا غيره»[١].

وفي الحقيقة فإن من تأمل مذهب أهل التفويض وجده لا يقل خطورة عن مذهب أهل التأويل، بل قد يكون أشد منه؛ لإظهاره الباطل بصورة الحق، والزعم بأن فيه احتراما للنصوص.

وإن مَن علم حقيقة هذا المذهب يجد أنه يلزم عليه لوازم كثيرة باطلة مر بعضها معنا في ثنايا الرد عليهم، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

لوازم القول بالتفويض:

الأول: أن قول أهل التفويض بأن ظاهر نصوص الصفات غير مراد كما قرره الرازي بقوله: «يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى، ولا يجوز الخوض في تفسيرها»[٢]، أن هذا مبني على زعمهم بأن ظاهر نصوص الصفات لا يليق بالله، وأنه لا يجوز اعتقاد ظاهرها، وهذا الكلام يلزم عليه أن ظاهرها كفر وضلال، وأن من اعتقد ظاهر ما دلت عليه النصوص فإنه يكفر، بل هذا ما

---

(١) تفسير سورة الإخلاص ١٧/ ٣٩٩ ضمن مجموع الفتاوى.

(٢) أساس التقديس ص ٢٣٦.

صرح به بعض أهل الضلال من أهل الكلام، كما قال الصاوي[1] في حاشيته على الجلالين:

«ولا يجوز تقليد ما عدا المذاهب الأربعة، ولو وافق قول الصحابة والحديث الصحيح والآيـة، فالخارج عن المذاهب الأربعة ضال مضل، وربما أداه ذلك للكفر، لأن الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من أصول الكفر»[2].

وهكذا آل بهم الأمر إلى أن يصرحوا بأنه لا يجوز الأخذ بظاهر الكتاب والسنّة، وأن الأخذ بظاهرهما من أصول الكفر.

يقول الإمام الشنقيطي معلقاً على قول الصاوي السابق:

«وأما قوله: إن الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من أصول الكفر فهذا أيضا من أشنع الباطل وأعظمه، وقائله من أعظم الناس انتهاكاً لحرمة كتاب الله وسنّـة رسـوله ﷺ ... والقول بأن العمل بظاهر الكتاب والسنّة من أصول الكفر لا يصدر البتة عن عالم بكتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، وإنما يصدر عمن لا علم له بالكتاب والسنّة أصلاً؛ لأنه لجهله بهما يعتقد ظاهرهما كفراً»[3].

---

(١) أحمد بن محمد الصاوي المصري الخلوتي المالكي، عالم مشارك، له مصنفات كثيرة، توفي سنة ١٢٤١هـ.
انظر ترجمته في: هدية العارفين ١/ ١٨٤، ١٨٥، الأعلام ١/ ٢٣٣، معجم المؤلفين ٢/ ١١١.

(٢) حاشية الصاوي على الجلالين ٣/ ٩.

(٣) أضواء البيان ٧/ ٤٣٨.

ثم إنه يلزم على قول أهل التفويض بأن ظاهر نصوص الصفات غير مراد وأنه لا يجوز اعتقاده ـ يلزم على ذلك أن يكون عدم إنزال هذه الآيات أولى من إنزالها؛ لأن الناس لم يستفيدوا منها علماً ولا هدى، بل كانت سبباً في ضلال كثير من العباد، حيث اعتقدوا ظاهرها الباطل على زعمهم[1].

الثاني: أنه يلزم على قول المفوضة رد ما جاء في الآيات من الأمر بتدبر الكتاب والحث على ذلك؛ لأنهم إذا اعتقدوا أنه لا يمكن فهم ولا إدراك معناها لم يكن للتدبر فائدة، وتدبر ما لا يمكن فهم معناه إضاعة للوقت وعذاب للنفس.

الثالث: أنه يلزم على قول المفوضة ألا يستفاد من كثير من القرآن علم، وألا يكون كله هدى وشفاء ونوراً ومبيناً، بل يكون منه ما هو طلاسم، أو ما هو بمثابة الكلام الأعجمي لمن لا يفهمه من العرب، وهذا كله مناقض للآيات الكثيرة الدالة على كون القرآن كله هدى وشفاء ونوراً، وأنه بلسان عربي مبين، لا يستثنى منه شيء كما سبق ذكر الآيات الدالة على ذلك.

الرابع: أن الأخذ بمذهب التفويض والإشادة به فيه مدح وثناء على من ذمه الله، وهم الذين لا يعلمون من الكتاب معنى، بل يتلونه دون فهم لمعناه، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَـٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۝٧٨﴾ [سورة البقرة: ٧٨]، وغير ذلك من الآيات التي سبق ذكر بعضها، والتي فيها ذم لمن لا يفهم ولا يعقل إلا الألفاظ والأصوات دون

---

(١) انظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٧٧٠.

المعـاني.

الخامس: أنه يلزم على قولهم عدم الوثوق بكلام الله وكلام رسوله ﷺ، وعدم الاكتفاء بذلك وعدم اتباعه، أو التحاكم إليه، لا سيما في أمور العقيدة، وهذا مخالف لقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥١﴾﴾ [سورة العنكبوت: ٥١]، ومخالف لقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [سورة الأعراف: ٣]، ومخالف لقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّۦنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [سورة البقرة: ٢١٣].

السادس: أنه يلزم على قول أهل التفويض «عدم معرفة النبيّ ﷺ والصحابة ــ رضوان الله عليهم ــ لمعاني آيات وأحاديث الصفات»[(١)].

وهذا باطل؛ لأنها قد تنوعت أساليبها في ذكر هذه الصفات بسياقات ومناسبات متعددة، مما يجعل السامع لها يقطع بإرادة معانيها الظاهرة منها[(٢)].

ثم إنه لا يعقل أن يتكلم الرسول ﷺ بكلام لا يفهم معناه، كما يبعد أن يستمع الصحابة ــ رضي الله عنهم ــ كلاماً يخاطبون به ويلقى إليهم لا يفهمون معناه، ثم لا يسألون عنه رسولهم وهاديهم ﷺ.

السابع: أن أهل التفويض قرروا عدم جواز الخوض في تفسير آيات

---

(١) علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين ص ٥٢.

(٢) انظر: تفسير سورة الإخلاص ١٧/٣٥٨، ضمن مجموع الفتاوى، الصواعق المرسلة ٢/٤٢٣.

الصفات ولا الكلام في معانيها، وعدم جواز اعتقاد ظاهرها، وهذا يلزم عليه القدح في سلف الأمة الذين تكلموا في معاني نصوص الصفات واعتقدوا ظاهرها على الوجه اللائق بالله تعالى، وإذا طعن في سلف الأمة فيلزم عليه إبطال الإجماع من أصله[1]، والله أعلم بالصواب.

• • •

---

(١) انظر: علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين ص ٥٣.

الخاتمة

الخاتمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

ففي نهاية هذا البحث ـ الذي حرصت فيه على التركيز في مباحثه والتجلية لمسائله، وحسن العرض لدلائله، والذي أفدت منه فوائد جليلة، وتوصلت فيه إلى نتائج كثيرة ـ يمكن إيجاز أهم ما توصلت إليه بما يلي:

أولاً: أن علم الكلام هو الذي يقوم على إثبات العقائد الدينية عن طريق الأدلة العقلية، وأن أهل الكلام هم كل من سار على هذا المنهج في الكلام في مسائل العقيدة.

ثانياً: أن الفرق الكلامية ـ وإن تعددت أسماؤها ـ فإنها متفقة في أصل المنهج الذي تتناول من خلاله مسائل العقيدة، وإنما يختلفون في التوسع في تطبيق هذا المنهج أو عدم التوسع في ذلك.

ثالثاً: تبين لنا كيف نشأ علم الكلام، والعوامل التي أثرت فيه، كالالتقاء بأصحاب الديانات الأخرى، وكذلك حركة الترجمة لكتب المنطق والفلسفة، والجهل بنصوص الشرع وغير ذلك.

رابعاً: أن منهج أهل الكلام أعقبهم بلايا كثيرة من الفرقة والاختلاف والشك والحيرة والجدل والاستهانة بنصوص الشرع وغير ذلك.

خامساً: تجلى منهج السلف في الأخذ بنصوص الكتاب والسنّة من خلال ثمانية أمور، تم عرضها هناك.

سادساً: أن السلف قد أدركوا خطر الكلام والمتكلمين منذ بداية ظهورهم، وحذروا منهم.

سابعاً: أن أساطين المتكلمين تراجعوا عن منهجهم، وندموا على مسلكهم.

ثامناً: أن المتكلمين يعتقدون ثبوت النص القرآني والأحاديث المتواترة.

تاسعاً: تعلق بعض المتكلمين بالقراءات الشاذة والموضوعة لنصرة مذهبهم.

عاشراً: أنكر بعض المتكلمين أموراً ثبتت بالأخبار المتواترة كالشفاعة والرؤية.

حادي عشر: أن المتكلمين ــ وإن اعتقدوا قطعية ثبوت النص القرآني والأحاديث المتواترة ــ إلا أنهم يرون أنها ظنية الدلالة، ويرى كثير منهم أنه لا يصح الاستمساك بها في مسائل الصفات والقدر ونحو ذلك، مما يطلب فيه القطع واليقين، وقد تبين بطلان ذلك من خلال سبعة عشر وجهاً، وتبين أن إطلاق القول بأن جميع النصوص لا تفيد اليقين إلا عند تيقن عشرة أمور ــ ذكروها ــ من أعظم الإلحاد في شرع الله ودينه.

ثاني عشر: يرى المتكلمون أنه لا يجوز الاستمساك بأخبار الآحاد في مسائل العقيدة بحجة أنها ظنية، ومسائل العقيدة مبناها على القطع، وقد تبين بطلان هذا الزعم وتناقضه ومخالفته لمنهج السلف.

ثالث عشر: اتضح أن أهل الكلام ـ لجهلهم بالسنّة وقلة ورعهم ـ فإنهم قد يضعون أحاديث، أو يستدلون بأحاديث ضعيفة وموضوعة، كما أنهم في المقابل ربما ردوا أحاديث صحيحة وكذبوها.

رابع عشر: أن للعقل مكانة في العقيدة الإسلامية، وأن الإسلام قد أثنى على أرباب العقول، وأنه لم يلغ عمل العقل، كما أنه لم يطلق له العنان ليخوض فيما لا يدركه، أو يحار فيما لا يفهمه.

خامس عشر: أن المتكلمين غلوا في تعظيم العقل حتى جعلوه حاكماً على الشرع، ومقدماً عليه عند التعارض، وحتى أوجب بعضهم على الله ـ بالعقل ـ أموراً، ومنعوا عليه أموراً أخرى، وقد تبين لنا وجه الصواب في كل هذه المسائل، وتناقض أهل الكلام في مقالاتهم هذه.

سادس عشر: أبطل المتكلمون دلالات كثير في النصوص الشرعية من خلال عدة طرق: كاتباع المتشابه، والقول بالمجاز، والتأويل، والتفويض.

سابع عشر: عرفنا أقوال العلماء في المحكم والمتشابه، والقول الراجح في ذلك، كما تبين لنا تحقيق القول في حكم تأويل المتشابه.

ثامن عشر: أن إطلاق القول بأن نصوص الصفات من المتشابه غير صحيح، وكذلك القول بأنها من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله باطل، وأنه على القول بأن بعض نصوص الصفات من المتشابه، فإن معناها معلوم غير مجهول.

تاسع عشر: عرفنا معنى المجاز وأثره في تحريف معاني النصوص الشرعية وتحقيق الكلام في مسألة القول بوجوده في القرآن واللغة العربية، وتبين أن الدافع لتحقيق الكلام في ذلك ومثار الخلاف فيه هو الزعم بأن

نصوص الصفات لا تطلق على الله حقيقة بل مجازاً، وعلمنا بأن هذا الزعم باطل.

عشرين: عرفنا معاني التأويل في اللغة والاصطلاح والأسباب الحاملة لأهل الكلام على التأويل.

واحداً وعشرين: أن ما نسب إلى الإمام أحمد من تأويله لبعض النصوص، فبعضه غير ثابت عنه، وبعضه الآخر من قبيل التأويل الصحيح الموافق للشرع، لا كتأويلات أهل الكلام.

ثانياً وعشرين : أن التأويل الباطل قد استخدمه أهل الكلام في كثير من النصوص الشرعية في عامة أبواب العقيدة، وذلك كنصوص الصفات والقدر والإيمان وبعض أمور اليوم الآخر، وكذلك كلام الجمادات وأفعالها، وقد تم عرض أمثلة لذلك مع الرد على هذه التأويلات وبيان الحق فيها.

ثالثاً وعشرين: تبين بجلاء كثير من لوازم تأويلات أهل الكلام الباطلة وآثارها السيئة على النصوص الشرعية وعلى عقيدة الأمة.

رابعاً وعشرين: أن التأويل ليس كله مردوداً، بل إن من التأويل ما يعد صحيحاً، وهو ما توافرت فيه شروط التأويل الصحيح كما هي مبينة في صلب البحث.

خامساً وعشرين: تم عرض معنى التفويض وبداية القول به وشبه أهله المتبنين له والزاعمين بأنه مذهب السلف، وقد تبين بطلان هذه الشبه وهذا الزعم، وما يلزم عليه من لوازم فاسدة، واتضح أن التفويض من منهج أهل الكلام، وأنه مثل التأويل في نتائجه السيئة وجنايته على النصوص وتعطيل

معانيها، بل قد يكون التفويض شراً من التأويل، وقد استبان أن التفويض مخالف للكتاب والسنّة ومذهب سلف الأمة.

وبعد، فهذه أبرز النتائج التي تضمنها هذا البحث.

والحق أني أشعر بأن عامة مسائله لا زالت تحتاج إلى مزيد بحث وتحقيق، كما أني أرى ضرورة القيام بدراسات خاصة لبيان صلة المناهج والتوجهات المنحرفة في العصر الحديث بالمناهج والفرق المتقدمة، لا سيما أهل الكلام المذموم، فإن أصولهم لا زالت متبعة، وطرائقهم لا زالت منتهجة، وإن تنوعت الشعارات المرفوعة، وتجددت المسائل المطروحة، فالمنطلقات والشبه ــ في الغالب ــ واحدة.

وفي الختام فهذا جهد المقل، أسأل الله أن ينفع به، وأن يجعله خالصاً لوجهه، وأن يجعلنا من جنده وأوليائه المنافحين عن عقيدة الإسلام، وأن يبارك في أفعالنا، ويأخذ بنواصينا لما يحبه ويرضاه، إنه على كل شيء قدير، وصلى الله على نبيّنا محمد وآله وصحبه وسلم.

• • •

الفهـارس

(١)

فهرس الآيات القرآنية

﴿سورة النساء﴾

﴿سورة المائدة﴾

﴿سورة الأنفال﴾

﴿سورة التوبة﴾

﴿سورة الكهف﴾

﴿سورة غافر﴾

﴿سورة فصلت﴾

﴿سورة الرحمن﴾

﴿سورة الواقعة﴾

﴿سورة الحديد﴾

﴿سورة المجادلة﴾

﴿سورة الحشر﴾

﴿سورة الصف﴾

● ● ●

(٢)

فهرس الأحاديث

• • •

(٣)

فهرس الآثـــار

● ● ●

(٤)

فهرس تراجم الأعلام

أعلام النساء

• • •

(٥)

فهرس التعريف بالفرق

• • •

(٦)

فهرس الكلمات المشروحة

• • •

(٧)

فهرس الأبيات الشعرية

ولـم نستفـد مـن بحثنـا طـول عمـرنـا سـوى أن جمعنـا فيـه قيـل وقـالـوا
الفخر الرازي ١٠٥

٩ ـ يـريـد الـرمـح صـدر أبـي بـراء ويعـدل عـن دمـاء بنـي عقيـل
الحارثي ٤٦٥

١٠ ـ لقـد طفـت المعـاهـد كلهـا وسيـرت طـرفـي بيـن تلـك المعـالـم
فلـم أر إلا واضعـاً كـف حـائـر علـى ذقـن أو قـارعـاً سـن نـادم
الشهرستاني ١٠٤

١١ ـ وكـل نـص أوهـم التشبيهـا أولـه أو فـوض ورم تنـزيهـا
اللقاني ٨٤٧

• • •

(٨)

ثبت المصادر والمراجع

١ ــ آراء نقدية في مشكلات الدين والفلسفة والمنطق، د. مهدي فضل الله، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، دار الأندلس ــ بيروت.

٢ ــ الأباضية دراسة مركزة في أصولهم التاريخية، علي يحيى معمر، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ، الناشر: مكتبة وهبة ــ القاهرة.

٣ ــ الأباضية عقيدة ومذهباً، د. صابر طعيمة، دار الجيل، بيروت ١٤٠٦هـ.

٤ ــ الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ، المطبعة السلفية بالقاهرة.

٥ ــ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبد الله بن عبيد الله بن محمد بن بطة العكبري، تحقيق: رضا بن نعسان معطي، دار الراية بالرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٦ ــ إبطال التأويلات، القاضي أبو يعلى. [مخطوط].

٧ ــ أبكار الأفكار، الآمدي، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ١٦٠٣، علم الكلام.

٨ ــ إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار علوم الدين، محمد بن محمد الحسين الزبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ــ لبنان.

٩ ـ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، لبنان.

١٠ ـ إثبات صفة العلو، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق: د. أحمد بن عطية الغامدي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، مؤسسة علوم القرآن ـ بيروت.

١١ ـ الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، علي بن بلبان الفارسي، تقديم وضبط كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام، سيف الدين علي الآمدي، تعليق الشيخ: عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ، مؤسسة النور.

١٣ ـ الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

١٤ ـ أخبار الآحاد في الحديث النبوي، عبد الله بن عبد الرحمن بن جبرين، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض.

١٥ ـ أخبار القضاة، وكيع بن محمد بن خلف بن حيان، عالم الكتب ـ بيروت.

١٦ ـ اختلاف الحديث، محمد بن إدريس الشافعي، مطبوع بهامش كتاب الأم للشافعي، كتاب الشعب ١٣٨٨هـ.

١٧ ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: د. علي سامي النشار، عمار جمعي الطالبي، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

١٨ ـ إخوان الصفا، د. عمر فروخ، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ.

١٩ ـ الأذكار النووية، محيي الدين يحيى بن شرف النووي، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، مطبعة الملاح بدمشق ١٣٩١هـ.

٢٠ ـ الأربعين في أصول الدين، للفخر الرازي، الطبعة الأولى، دار المعارف العثمانية، الهند ١٣٥٣هـ.

٢١ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، الناشر: مكتبة الخانجي بمصر ١٣٦٩هـ.

٢٢ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان ١٣٩٩هـ.

٢٣ ـ إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي.

٢٤ ـ أساس التقديس، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ.

٢٥ ـ استحسان الخوض في علم الكلام، أبو الحسن الأشعري، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في حيدرآباد الدكن في الهند ـ الطبعة الثالثة ١٤٠٠هـ.

٢٦ ـ الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، الحافظ أبو عمر يوسف بن عبدالبر، تحقيق: علي النجدي ناصف، لجنة إحياء التراث ـ القاهرة ١٣٩١هـ.

وبعضه مخطوط في مكتبة الأهدل في المراوعة في اليمن، ومنه مخطوط في وقف كتبخانة مدرسة محمودية، ومنه صورة في دار الكتب المصرية.

٢٧ ـ الاستقامة، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢٨ ـ الاستيعاب في أسماء الأصحاب، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر، مطبوع بهامش الإصابة في تمييز الصحابة، الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٢٩ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، أبو الحسن علي بن أبي الكرم بن الأثير، الناشر: المكتبة الإسلامية.

٣٠ ـ أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، تعليقّ السيد محمد رشيد رضا، الناشر: دار المعرفة ـ بيروت ١٤٠١هـ.

٣١ ـ الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان .

٣٢ ـ الإسماعيلية، تاريخ وعقائد، إحسان إلهي ظهير، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٣٣ ـ الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، بعناية: رمزي سعدالدين دمشقية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار البشائر الإسلامية.

٣٤ ـ الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، تحقيق: عبد السلام هارون، نشر: مؤسسة الخانجي بمصر ١٣٧٨هـ.

٣٥ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى ١٣٢٨هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٣٦ ـ أصول الإمامية الاثني عشرية، للدكتور ناصر القفاري، رسالة دكتوراه، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٣٧ ـ أصول الدين، عبد القاهر البغدادي، الطبعة الأولى بإستانبول، مطبعة الدولة ١٣٤٦هـ.

٣٨ ـ أصول السنّة، محمد بن عبد الله بن عيسى الملقب بابن زمنين، مخطوط.

٣٩ ـ أصول مذهب الإمام أحمد، د. عبد الله التركي، الطبعة الثانية ١٣٩٧هـ، مكتبة الرياض الحديثة.

٤٠ ـ الأصول والفروع، علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: محمد عاطف العراقي، د. سهير فضل الله، د. إبراهيم هلال، الطبعة الأولى ١٩٧٨، الناشر دار النهضة العربية، القاهرة.

٦١ ــ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، أبو بكر الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ، مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع.

٦٢ ــ إنقاذ البشر من الجبر والقدرية، علي بن الحسين، الشهير بالشريف المرتضى، مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، الناشر: دار مكتبة الحياة، بيروت ــ لبنان

٦٣ ــ الأنوار الكاشفة لما في أضواء على السنّة من الزلل والتضليل والمجازفة، عبد الرحمن العلمي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، المكتب الإسلامي.

٦٤ ــ أهل السنّة والجماعة معالم الانطلاقة الكبرى، جمع وإعداد: محمد عبد الهادي المصري، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض.

٦٥ ــ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، عبد الله جمال الدين بن يوسف، المشهور بابن هشام، الطبعة الخامسة ١٣٩٩هـ، دار الجيل ــ بيروت.

٦٦ ــ إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى مذهب الحق من أصول التوحيد، أبو عبد الله محمد بن المرتضى اليماني، دار الكتب العلمية ــ بيروت.

٦٧ ــ الإيضاح للشيخ جلال الدين محمد بن عبد الرحمن القزويني، مطبوع مع تهذيبه لعز الدين التنوخي، مطبعة الجامعة السورية ١٣٦٨هـ.

٦٨ ــ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا، دار الفكر ١٤٠٢هـ.

٦٩ ــ الإيمان، أبو بكر، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المطبعة العمومية بدمشق.

٧٠ ــ الإيمان، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطبوع ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٧١ ـ الإيمان، أبو عبيد، القاسم بن سلام، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المطبعة العمومية بدمشق.

٧٢ ـ الإيمان الأوسط، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطبوع ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٧٣ ـ الباز الأشهب المنقض على مخالفي المذهب، عبد الرحمن ابن الجوزي، تحقيق: محمد منير الإمام، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الجنان للنشر.

٧٤ ـ البحر المحيط، لأبي حيان، الناشر دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٧٥ ـ بدائع الفوائد، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الشهير بابن القيم، إدارة الطباعة المنيرية.

٧٦ ـ البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، الطبعة الأولى ١٩٦٦م، مكتبة المعارف، بيروت.

٧٧ ـ البدر الطالع، محمد بن علي الشوكاني، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ، مطبعة السعادة بالقاهرة.

٧٨ ـ البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، مطابع الدوحة الحديثة بقطر.

٧٩ ـ البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ.

٨٠ ـ البعث والنشور، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٨١ ـ بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية وأهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: د. موسى الدويش، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، مكتبة العلوم والحكم.

٨٢ ــ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، أحمد بن يحيى الضبي، دار الكاتب العربي، ١٩٦٧م.

٨٣ ــ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ــ بيروت.

٨٤ ــ البلاغة فنونها وأفنانها، فضل حسن عباس، الناشر دار الفرقان للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٨٥ ــ بيان مذهب الباطنية وبطلانه، منقول من كتاب قواعد عقائد آل محمد، محمد بن الحسن الديلمي، صححه: شدو طمان، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، المكتبة الإمدادية بمكة.

٨٦ ــ البيهقي وموقفه من الإلهيات، د. أحمد بن عطية الغامدي، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، طبع المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية.

٨٧ ــ تاج العروس من جواهر القاموس، محمد مرتضى الزبيدي، منشورات دار الكتاب العربي، بيروت.

٨٨ ــ التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، صديق حسن خان، الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ، المطبعة الهندية العربية.

٨٩ ــ تاريخ بغداد، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الشهير بالخطيب البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

٩٠ ــ تاريخ التراث العربي، فؤاد سزكين، د. محمود فهمي حجازي، ود. سعيد عبدالرحيم، طبعه ونشره: إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٩١ ــ تاريخ دمشق لابن عساكر، مخطوط، ونشرته مصوراً عن المخطوط مكتبة الدار بالمدينة المنورة.

٩٢ ــ التاريخ الصغير، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، الناشر: دار الوعي ــ حلب ١٣٩٦هـ.

٩٣ ــ تاريخ علماء الأندلس، أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.

٩٤ ــ تاريخ العلماء النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم، الفضل بن محمد بن مسعر التنوخي، تحقيق: د. عبدالفتاح الحلو، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١هـ.

٩٥ ــ تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، د. محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، بيروت ــ لبنان، الطبعة الثانية.

٩٦ ــ التاريخ الكبير، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، المكتبة الإسلامية ــ تركيا.

٩٧ ــ تأويل الأحاديث المشكلة، أبو الحسن علي بن محمد بن مهدي الطبري، مخطوطة مجاميع طلعت، القاهرة، رقم ٤٩١.

٩٨ ــ التأويل الإسماعيلي الباطني ومدى تحريفه للعقائد الإسلامية، د. عبدالعزيز سيف النصر، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٩٩ ــ التأويل عند الأصوليين للباحث عبد المحسن الريس، رسالة ماجستير، مطبوع على الآلة الكاتبة.

١٠٠ ــ تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، دار الكتاب العربي ــ بيروت.

١٠١ ــ تأويل مشكل الحديث وبيانه، محمد بن الحسن بن فورك، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان ١٤٠٠هـ.

١٠٢ ــ تأويل مشكل القرآن، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، نشره السيد أحمد صقر، الطبعة الثانية ١٣٩٣هـ، دار التراث ــ القاهرة.

١٠٣ ـ تبسيط العقائد الإسلامية، حسن أيوب، دار القرآن الكريم، الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية ١٤٠٠هـ.

١٠٤ ـ التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: د. محمد حسن هيتو ١٤٠٠هـ، دار الفكر بدمشق.

١٠٥ ـ التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرقة الهالكة، أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى١٤٠٣هـ، عالم الكتب ـ بيروت.

١٠٦ ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٣٩٩هـ.

١٠٧ ـ تجديد الفكر العربي، د. زكي نجيب محمود، دار الشروق، الطبعة السادسة ١٤٠٠هـ.

١٠٨ ـ تحريم النظر في كتب أهل الكلام، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، صححه ونشره: جورج المقدسي ١٩٦٢م.

١٠٩ ـ التحف في مذاهب السلف، محد بن علي الشوكاني، ضمن الرسائل السلفية في إحياء سنّة خير البرية، طُبعت سنة ١٣٤٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١٠ ـ تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم البيجوري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ

١١١ ـ تحقيق منيف الرتبة لمن ثبت له شريف الصحبة، خليل بن كيلكدي العلائي، تحقيق: عبد الرحيم القشعري، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، دار العاصمة بالرياض.

١١٢ ـ تحكيم القوانين، محمد بن إبراهيم آل الشيخ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ، مطابع شركة الصفحات الذهبية.

١١٣ ـ تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، استخراج أبي عبد الله محمود الحداد، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار العاصمة بالرياض.

١١٤ ـ تدريب الراوي بشرح تقريب النواوي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، حققه: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، دار إحياء السنّة النبوية.

١١٥ ـ تذكرة الحفاظ، الحافظ محمد بن أحمد الذهبي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١١٦ ـ ترتيب القاموس المحيط، طاهر أحمد الزاوي، الطبعة الأولى ١٩٥٩م، مطبعة الاستقامة بالقاهرة.

١١٧ ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض بن موسى بن عياض البستي، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية.

١١٨ ـ ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، محمد بن المرتضى اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

١١٩ ـ الترغيب والترهيب، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري، تحقيق: مصطفى محمد عمارة، الطبعة الثانية ١٣٧٣هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

١٢٠ ـ التسعينية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة في الجزء الخامس من الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

١٢١ ـ التعريفات، الشريف علي بن محمد الجرجاني، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٢٢ ـ تفسير جزء عم، الشيخ محمد عبده، المطبعة الأميرية، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢هـ.

١٢٣ ـ تفسير سورة الإخلاص، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٢٤ ـ تفسير سورة العلق، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ. .

١٢٥ ـ تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ، دار الفكر.

١٢٦ ـ التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بطهران.

١٢٧ ـ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

١٢٨ ـ التفسير والمفسرون، د. محمد حسين الذهبي، الطبعة الثانية ١٣٩٦هـ، دار الكتب الحديثة، مطبعة السعادة.

١٢٩ ـ تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ضمن مجموعة الرسائل والمسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبعة المنار بمصر.

١٣٠ ـ تقريب التدمرية، محمد بن عثيمين، نشر مركز إحياء التراث بعنيزة.

١٣١ ـ تقريب التهذيب، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ، دار المعرفة ـ بيروت.

١٣٢ ـ تقريب النووي، للإمام النووي، مطبوع مع شرحه تدريب الراوي لجلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، دار إحياء السنة النبوية.

١٣٣ ـ تلبيس إبليس، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، نشره محمود مهدي الإستانبولي ١٣٩٦هـ.

١٣٤ ـ تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٩هـ.

١٣٥ ــ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: عماد الدين أحمد بن حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

١٣٦ ــ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ، دار الإشاعت الإسلامية.

١٣٧ ــ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد البر، الطابع وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية، تحقيق: جماعة من العلماء.

١٣٨ ــ تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، عبد الرحمن بن علي الشيباني، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣٩ ــ التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، أبو محمد عبد الله بن السيد البطليموسي، تحقيق: د. أحمد حسن كحيل، ود. حمزة عبد الله النشرتي، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، دار المريخ للنشر.

١٤٠ ــ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، علق عليه محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية.

١٤١ ــ تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد الله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

١٤٢ ــ تنزيه القرآن عن المطاعن، القاضي عبد الجبار المعتزلي، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، دار النهضة الحديثة، بيروت ــ لبنان .

١٤٣ ــ تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د. سليمان دنيا، الطبعة السادسة، دار المعارف.

١٤٤ ــ تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار، محمد بن جرير الطبري، تحقيق: د. ناصر الرويشد، د. عبد القيوم عبد رب النبيّ، مطابع الصفا بمكة ١٤٠٢هـ.

١٤٥ ــ تهذيب الأسماء واللغات، أبو زكريا محيـي الدين النووي، إدارة الطباعة المنيرية.

١٤٦ ــ تهذيب التهذيب، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الأولى ١٣٢٧هـ، دائرة المعارف النظامية بالهند.

١٤٧ ــ تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، عام ١٩٦٧م.

١٤٨ ــ توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر بن صالح الجزائري، دار المعرفة، بيروت.

١٤٩ ــ التوحيد، أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي، تحقيق: د. فتح الله خلف، الناشر: دار الجامعات المصرية.

١٥٠ ــ التوحيد وإثبات صفات الرب عزّ وجلّ، محمد بن إسحاق بن خزيمة، إدارة الطباعة المنيرية سنة ١٣٥٣هـ.

كما رجعت في موطنين إلى الكتاب المذكور بتحقيق: د. عبد العزيز الشهوان، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار الرشد بالرياض.

١٥١ ــ التوسل والوسيلة، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٥٢ ــ توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الصنعاني، تحقيق: محمد محيـي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى عام ١٣٦٦هـ، مكتبة الخانجي.

١٥٣ ــ تيسير التحرير شرح أمير باد شاه الحنفي، على كتاب التحرير لابن همام، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان.

١٥٤ ــ تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، الطبعة الأولى، الناشر: المكتب الإسلامي بدمشق.

١٥٥ ــ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: محمود وأحمد شاكر، دار المعارف بمصر.
أما ما كان من بعد سورة الحجر، فقد اعتمدت فيه على نسخة دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ، والطبعة الثالثة سنة ١٣٨٨هـ، نشر مكتبة البابي الحلبي بمصر.

١٥٦ ــ جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، أبو عمر يوسف بن عبد البر، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

١٥٧ ــ الجامع الصحيح، الربيع بن حبيب، المطبعة العمومية بدمشق ١٣٨٨هـ، الناشر: دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت.

١٥٨ ــ جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، الناشر: المؤسسة السعيدية بالرياض.

١٥٩ ــ الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، مصورة عن طبعة دار الكتب، الناشر: دار الكتاب العربي ١٣٨٧هـ.

١٦٠ ــ الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، د. محمد البهي، الطبعة السادسة ١٤٠٢هـ، الناشر: مكتبة وهبة بالقاهرة.

١٦١ ــ جذوة المقتبس، أبو عبد الله بن فتوح الحميدي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ١٣٧٥هـ.

١٦٢ ــ الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم، الطبعة الأولى، دائرة المعارف العثمانية بالهند ١٣٧٢هـ.

١٦٣ ــ ابن الجوزي بين التفويض والتأويل، أحمد بن عطية الزهراني، رسالة ماجستير في جامعة أم القرى، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

١٦٤ ــ الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل، محمد بن محمد السعدي، تحقيق: د. عبد الله التركي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

١٦٥ ـ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، شمس الدين محمد بن أبي بكر، المشهور بابن قيم الجوزية، الطبعة الثالثة ١٣٩٢هـ، الناشر: مكتبة ومطبعة النهضة الحديثة، مكة المكرمة.

١٦٦ ـ حاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية، إسماعيل الكلنبوي، دار سعادت مطبعة عثمانية ١٣١٦هـ.

١٦٧ ـ حاشية السيالكوتي على حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية، مطبعة كردستان العلمية، بدرب المسمط بجمالية مصر سنة ١٣٢٩هـ.

١٦٨ ـ حاشية الصاوي على الجلالين، أحمد بن محمد الصاوي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٦٠هـ.

١٦٩ ـ الحاكم الجشمي ومنهجه في تفسير القرآن، عدنان زرزور، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر.

١٧٠ ـ الحجة في بيان المحجّة، أبو القاسم إسماعيل بن محمد بن الفضل الأصبهاني، الملقب بقوام السنة، مخطوط، تركيا، مكتبة أحمد الثالث، رقم المخطوط ١٣٩٥هـ.

١٧١ ـ حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر، شيث بن إبراهيم القفطي، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، مؤسسة الكتب الثقافية.

١٧٢ ـ ابن حزم وموقفه من الإلهيات، عرض ونقد د. أحمد بن ناصر الحمد، الناشر: مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

١٧٣ ـ حقيقة مذهب الاتحاديين ووحدة الوجود، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٧٤ ــ الحقيقة والمجاز، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٧٥ ــ الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، الدكتور محمد ربيع المدخلي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، مكتبة لينة للنشر والتوزيع.

١٧٦ ــ الحموية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٧٧ ــ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، مطبعة السعادة بمصر ١٣٩١هـ.

١٧٨ ــ حواشي العقائد النسفية، مطبعة كردستان العلمية، بدرب المسمط بجمالية مصر، سنة ١٣٢٩هـ.

١٧٩ ــ الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثانية، دار الهدى ببيروت.

١٨٠ ــ خصائص التصور الإسلامي ومقوماته، سيد قطب، دار الشروق، بيروت، الطبعة العاشرة ١٤٠٨هـ.

١٨١ ــ خلق أفعال العباد، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، مطبوع ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: د. علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.

١٨٢ ــ خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، أحمد بن عبد الله الخزرجي، الطبعة الثانية ١٣٩١هـ، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية.

١٨٣ ــ درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١٨٤ ــ دراسات إسلامية في أصول الأباضية، بكير بن سعد اعوشت، الطبعة الثالثة ١٤٠٨هـ، الناشر: دار وهبة بالقاهرة.

١٨٥ ــ دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، د. محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ، شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة، العمارية، الرياض.

١٨٦ ــ دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين [الخوارج والشيعة]، د. أحمد محمد جلي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية.

١٨٧ ــ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، الحافظ أحمد بن علي بن حجر، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، الطبعة الثانية ١٣٨٥هـ، دار الكتب الحديثة بمصر.

١٨٨ ــ الدرر المنتشرة في الأحاديث المشتهرة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: خليل الميس، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، المكتب الإسلامي.

١٨٩ ــ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الناشر: محمد أمين دمج، بيروت.

١٩٠ ــ الديباج المذهب في أعيان علماء المذهب، برهان الدين إبراهيم بن علي اليعمري، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩١ ــ ديوان جرير، تحقيق: د. نعمان محمد أمين طه، طبع دار المعارف بمصر، عام ١٩٧١م.

١٩٢ ــ ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٨٤هـ.

١٩٣ ــ ديوان المتنبي، إخراج لجنة التأليف والنشر بالقاهرة، تحقيق: عبد الوهاب عزام، طبع عام ١٣٦٣هـ.

١٩٤ ــ ذم التأويل، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق: بدر البدر، الدار السلفية بالكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

١٩٥ ـ ذم الكلام، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الهروي، مخطوط.

١٩٦ ـ الذيل على طبقات الحنابلة، أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب، تصحيح محمد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمدية ١٧٣٢هـ.

١٩٧ ـ الرد الأقوم على ما في فصوص الحكم، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

١٩٨ ـ رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، عثمان بن سعيد الدارمي، مطبوع ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: علي سامي النشار، وعماد جمعي الطالبي، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.

١٩٩ ـ الرد على الجهمية، أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي، مطبوع ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.

٢٠٠ ـ الرد على الجهمية، أبو عبد الله محمد بن إسحاق بن منده، تحقيق: د. علي بن محمد الفقيهي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.

٢٠١ ـ الرد على الزنادقة والجهمية، الإمام أحمد بن حنبل، مطبوع ضمن عقائد السلف، جمع وتحقيق: علي سامي النشار، وعمار جمعي الطالبي، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.

٢٠٢ ـ الرد على عبد الله الحبشي، عبد الله محمد الشامي، دار الاطلاع.

٢٠٣ ـ الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الناشر: عبد الصمد شرف الدين، المطبعة القيمة، بمباي، ١٣٦٨هـ.

٢٠٤ ـ الرسالة، الإمام محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: محمد سيد كيلاني، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٢٠٥ ـ رسالة الاحتجاج بالقدر، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢٠٦ ــ الرسالة الأكملية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢٠٧ ــ الرسالة التدمرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢٠٨ ــ رسالة التربيع والتدوير، الجاحظ، تحقيق: شارل بلات، طبع المعهد الفرنسي بدمشق، عام ١٩٥٥م.

٢٠٩ ــ رسالة الثغر «أصول أهل السنّة والجماعة» أبو الحسن الأشعري، تحقيق: د. محمد السيد الجليند، الطبعة الثانية ١٤١٠هـ، دار اللواء بالرياض.

٢١٠ ــ الرسالة العرشية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢١١ ــ الرسالة المدنية في الحقيقة والمجاز في الصفات، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢١٢ ــ الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنّة المشرفة، محمد بن جعفر الكتاني، الطبعة الثانية ١٤٠٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١٣ ــ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، الناشر: دار صادر للطباعة والنشر، بيروت ١٣٧٧هـ.

٢١٤ ــ رفع الملام عن الأئمة الأعلام، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢١٥ ــ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين محمود الآلوسي، انتشارات جهات تهران، إيران.

٢١٦ ــ روضة الناظر وجنة المناظر، موفق الدين ابن قدامة المقدسي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

٢١٧ ــ زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ، المكتب الإسلامي.

٢١٨ ــ الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي، أبو منصور الأزهري، تحقيق: محمد جبر الألفي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت.

٢١٩ ــ الزهد، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: محمد السعيد بسيوني، زغلول، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار الكتاب العربي.

٢٢٠ ــ الزهد، وكيع بن الجراح، تحقيق: عبد الرحمن الفريوائي، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة.

٢٢١ ــ السبب عند الأصوليين، الدكتور عبد العزيز الربيعة، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٣٩٩هـ.

٢٢٢ ــ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، تخريج: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي.

٢٢٣ ــ السنة، الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح إسماعيل الأنصاري، الناشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٢٢٤ ــ السنة، أبو بكر أحمد بن محمد الخلال، تحقيق: د. عطية الزهراني، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ، الناشر: دار الراية بالرياض.

٢٢٥ ــ السنة، عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار ابن القيم.

٢٢٦ ـ سنن الترمذي، الإمام أبو عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد شاكر، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ، مطبعة البابي الحلبي بالقاهرة.

٢٢٧ ـ سنن الدارمي، الناشر: دار إحياء السنّة المحمدية.

٢٢٨ ـ سنن أبي داود، مراجعة وضبط وتعليق: محمد محيـي الدين عبد الحميد، مكتبة الرياض الحديثة.

٢٢٩ ـ السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، الطبعة الأولى ١٣٥٤هـ، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بالهند.

٢٣٠ ـ سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.

٢٣١ ـ سنن النسائي، الطبعة الأولى ١٣٤٨هـ، المطبعة المصرية بالقاهرة.

٢٣٢ ـ سير أعلام النبلاء، الحافظ محمد بن أحمد الذهبي، أشرف على تحقيقه: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٣٣ ـ السيرة النبوية، ابن هشام المعافري، حققه: جماعة من العلماء، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

٢٣٤ ـ السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، تعليق محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٢٣٥ ـ الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: علي النشار، فيصل عون، سهير مختار، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩م.

٢٣٦ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية ١٣٤٩هـ.

٢٣٧ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي ابن العماد الحنبلي، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٢٣٨ ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنّة والجماعة من الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم، أبو القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي، تحقيق: د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع.

٢٣٩ ـ شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ، مكتبة وهبة مصر.

٢٤٠ ـ شرح أم البراهين المسماة حاشية الدسوقي على أم البراهين، محمد الدسوقي، مطبعة دار إحياء الكتب العربية للحلبي وشركاه.

٢٤١ ـ شرح الجلال الدواني على العضدية، جلال الدين الدواني الصديقي، دار سعادت ١٣١٦هـ.

٢٤٢ ـ شرح حديث النزول، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٢٤٣ ـ شرح ديوان الأعشى، إبراهيم جزيني، دار الكاتب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٨٨هـ.

٢٤٤ ـ شرح السنّة، أبو محمد الحسن بن علي البربهاري، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار ابن القيم بالدمام.

٢٤٥ ـ شرح السنّة، أبو محمد الحسين بن مسعود الفراء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي.

٢٤٦ ـ شرح صحيح مسلم، أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، الطبعة المصرية.

٢٤٧ ـ شرح عقود الجمان في المعاني والبيان، عبد الرحمن بن عيسى العمري، الطبعة الثانية ١٣٧٤هـ، الناشر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٢٤٨ ـ شرح العقيدة الأصفهانية، شيخ الإسلام ابن تيمية، دار الكتب الإسلامية بمصر.

٢٤٩ ـ شرح العقيدة الطحاوية، علي بن علي بن أبي العز الحنفي، تحقيق: د. عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، مؤسسة الرسالة.

٢٥٠ ـ شرح ألفية ابن عقيل لألفية ابن مالك، عبد الله بن عقيل، وبحاشيته منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل للشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثالثة عشرة سنة ١٣٨٢هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٢٥١ ـ شرح علل الترمذي، عبد الرحمن بن رجب، تحقيق: نور الدين عتر، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ، دار الملاح للطباعة والنشر.

٢٥٢ ـ شرح الفقه الأكبر، الملا علي قاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٢٥٣ ـ شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوحي، المعروف بابن النجار، تحقيق: د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، دار الفكر بدمشق ١٤٠٠هـ.

٢٥٤ ـ شرح المقاصد، مسعود بن عمر التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، عالم الكتب، بيروت.

٢٥٥ ـ شرح المواقف، الشريف علي الجرجاني، عُني بتصحيحه محمد بدر الدين الحلبي، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٢٥٦ ـ شرح المواقف في علم الكلام، الشريف علي الجرجاني، تحقيق: د. أحمد المهدي، الناشر مكتبة الأزهر.

٢٥٧ ـ شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، علي بن سلطان القاري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨هـ.

٢٥٨ ـ شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، الحافظ أحمد بن علي بن حجر، المكتبة الإمدادية بمكة.

٢٥٩ ـ الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنّة المحمدية ١٣٦٩هـ.

٢٦٠ ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: الحساني حسن عبد الله، الناشر: مكتبة دار التراث.

٢٦١ ـ الشيعة وتحريف القرآن، محمد مال الله، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.

٢٦٢ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

٢٦٣ ـ صحيح البخاري، المكتبة الإسلامية بتركيا ١٩٧٩م.

٢٦٤ ـ صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، المكتب الإسلامي ـ بيروت.

٢٦٥ ـ صحيح سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة التربية لدول الخليج، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٦٦ ـ صحيح سننن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٢٦٧ ـ صحيح سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: مكتبة التربية العربي لدول الخليج، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٦٨ ـ صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ١٤٠٠هـ.

٢٦٩ ـ الصفات، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق: عبد الله الغنيمان، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ، مكتبة الدار بالمدينة المنورة.

٢٧٠ ـ الصلة، أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن بشكوال، الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٩٦٦م.

٢٧١ ـ الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: د. علي الدخيل الله، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، دار العاصمة بالرياض.

٢٧٢ ـ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تعليق علي سامي النشار، مكتبة عباس أحمد الباز.

٢٧٣ ـ الصلاة وحكم تاركها، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٧٤ ـ صيد الخاطر، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: عبد القادر عطا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية.

٢٧٥ ـ ضحى الإسلام، أحمد أمين، الطبعة الثامنة، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

٢٧٦ ـ ضعيف الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٧٧ ـ ضعيف سنن ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، المكتب الإسلامي.

٢٧٨ ـ ضوء الساري إلى معرفة رؤية الباري، شهاب الدين أبو محمد الشافعي، المعروف بأبي شامة، تحقيق: د. أحمد الشريف، دار الصحوة بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٢٧٩ ـ طبقات الأمم، القاضي صاعد بن أحمد الأندلسي، تحقيق: الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت ١٩١٢م.

٢٨٠ ـ طبقات الحنابلة، القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، تصحيح: محمد حامد الفقي، مطبع السنّة المحمدية.

٢٨١ ـ طبقات الشافعية الكبرى، عبد الوهاب السبكي، تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر.

٢٨٢ ــ الطبقات الكبرى، لابن سعد، دار صادر، بيروت.

٢٨٣ ــ طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق وتعليق: علي سامي النشار وعصام الدين محمد، دار المطبوعات ١٩٧٢م.

٢٨٤ ــ الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي، دار الكتب العلمية، بيروت ــ لبنان، ١٤٠٠هـ.

٢٨٥ ــ ظاهرة التأويل وصلتها باللغة العربية، الدكتور السيد أحمد عبد الغفار، دار الرشيد للنشر والتوزيع.

٢٨٦ ــ العبر في خبر من عبر، الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار المطبوعات والنشر في الكويت، تحقيق: صلاح الدين المنجد، ١٩٦٠م.

٢٨٧ ــ العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الله الواحد الحميد، القاسم بن إبراهيم الرسي، مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، اختيار سيف الدين الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ــ لبنان.

٢٨٨ ــ العدة في أصول الفقه، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق: د. أحمد بن علي مباركي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، مؤسسة الرسالة.

٢٨٩ ــ العقائد، حسن البنا، تحقيق: رضوان محمد رضوان، الدار السعودية للنشر والتوزيع.

٢٩٠ ــ العقائد العضدية مع شرحها للجلال الدواني، عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، دار سعادت ١٣١٦هـ.

٢٩١ ــ العقل مجالاته وآثاره في ضوء الإسلام، للباحث عبد الرحمن الزنيدي، رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٢٩٢ ــ العقل والحرية، دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، الدكتور عبد الستار الراوي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

٢٩٣ ـ العقل وفهم القرآن، الحارث بن أسد المحاسبي، تحقيق: د. حسن القوتلي، الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ، دار الكندي للطباعة والنشر والتوزيع.

٢٩٤ ـ عقود الجمان في المعاني والبيان، جلال الدين السيوطي، مطبوع بهامش شرح العمري لعقود الجمان، الطبعة الثانية ١٣٧٤هـ، الناشر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٢٩٥ ـ عقيدة الإمام ابن عبد البر في التوحيد والإيمان، للباحث سليمان الغصن، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٢٩٦ ـ عقيدة السلف وأصحاب الحديث، أبو عثمان إسماعيل الصابوني، ضمن مجموعة الرسائل المنيرية، إدارة الطباعة المنيرية.

٢٩٧ ـ العقيدة الطحاوية مع شرحها، لابن أبي العز الحنفي، تحقيق: د. عبد الله التركي، وشعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، مؤسسة الرسالة.

٢٩٨ ـ العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، إمام الحرمين أبو المعالي الجويني، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٣٩٩هـ.

٢٩٩ ـ العقيدة الواسطية، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٣٠٠ ـ العلم، أبو خيثمة زهير بن حرب، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المطبعة العمومية بدمشق.

٣٠١ ـ العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، صالح بن مهدي المقبلي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، دار الحديث للطباعة والنشر، بيروت.

٣٠٢ ـ علم الكلام وبعض مشكلاته، الدكتور أبو الوفا التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٧م.

٣٠٣ ــ علم الكلام ومدارسه، الدكتور فيصل بدير عون، الناشر: مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس، ١٩٨٢م.

٣٠٤ ــ علماء ومفكرون عرفتهم، محمد المجذوب، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ، دار النفائس، بيروت.

٣٠٥ ــ العلو للعلي الغفار، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، صححه: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٣٠٦ ــ علاقة الإثبات والتفويض بصفات رب العالمين، رضا بن نعسان معطي، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ، مطبعة التراث بمكة.

٣٠٧ ــ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، أحمد بن القاسم، المعروف بابن أبي أصيبعة، تحقيق: د. نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة ــ بيروت.

٣٠٨ ــ غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة ١٣٩١هـ، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي.

٣٠٩ ــ غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ، مجلس دائرة المعارف العثمانية، بحيدرآباد الدكن، الهند.

٣١٠ ــ الغنية في أصول الدين، عبد الرحمن النيسابوري، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، مؤسسة الكتب الثقافية.

٣١١ ــ فتاوى ومسائل ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، الشهير بابن الصلاح، تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار المعرفة، بيروت.

٣١٢ ــ فتح الباري بشرح صحيح الإمام البخاري، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، حقق أجزاءه الثلاثة الأولى: سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، رقمه: محمد فؤاد عبد الباقي، أشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، الطبعة السلفية ١٣٨٠هـ.

٣١٣ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي الشوكاني، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٣١٤ ـ الفتح المبين بالرد على نقد عبد الله بن محمد الصديق الغماري لكتاب الأربعين، الدكتور علي بن محمد الفقيهي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ، مطابع الرشيد بالمدينة المنورة.

٣١٥ ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٦ ـ فتح المغيث شرح ألفية الحديث، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣١٧ ـ الفتوحات المكية، محيي الدين ابن عربي، تحقيق عثمان يحيى، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٣٩٢هـ.

٣١٨ ـ فجر الإسلام، أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، ١٩٦٩م.

٣١٩ ـ فخر الدين الرازي، د. فتح الله خليف، الناشر: دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ١٩٧٧م.

٣٢٠ ـ فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد صالح الزركان، دار الفكر.

٣٢١ ـ الفرقان بين الحق والباطل، شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٣٢٢ ـ الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.

٣٢٣ ـ الفرق الكلامية الإسلامية مدخل ودراسة، د. علي عبد الفتاح المغربي، الناشر: مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٣٢٤ ــ فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، محمد بن أحمد بن رشد، دار العلم للجميع، الطبعة الثانية سنة ١٣٥٣هـ.

٣٢٥ ــ الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، الطبعة الثانية ١٣٩٥هـ، دار المعرفة، بيروت.

٣٢٦ ــ فصوص الحكم، محيـي الدين بن عربي، توزيع دار الفكر العربي.

٣٢٧ ــ فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت.

٣٢٨ ــ فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣هـ.

٣٢٩ ــ فضل علم السلف على علم الخلف، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، الطبعة الثالثة ١٤٠٤هـ، إدارة الطباعة المنيرية.

٣٣٠ ــ الفقه الأكبر، الإمام أبو حنيفة، مع شرحه للقاري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٩هـ.

٣٣١ ــ الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، د. عرفان عبد الحميد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

٣٣٢ ــ فلسفة المجاز بين البلاغة العربية والفكر الحديث، د. لطفي عبد البديع، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، نشر النادي الأدبي بجدة.

٣٣٣ ــ فهرس الأعلام المترجم لهم في سير أعلام النبلاء، عمار سامي الدلال، وجهاد سامي الدلال، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، مطابع الأنباء التجارية.

٣٣٤ ــ الفهرست، محمد بن إسحاق بن النديم، الناشر دار المعرفة، بيروت.

٣٣٥ ــ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، محمد عبد الحي اللكنوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

٣٣٦ ـ الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، الطبعة الثانية ١٣٩٢هـ.

٣٣٧ ـ فوات الوفيات والذيل عليها، محمد بن شاكر الكتبي، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر.

٣٣٨ ـ فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٣٩ ـ في العقيدة الإسلامية بين السلفية والمعتزلة، دكتور محمد أحمد خفاجي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، مطبعة الأمانة بالقاهرة.

٣٤٠ ـ في علم الكلام ـ المعتزلة، دكتور أحمد محمود صبحي، الطبعة الرابعة ١٩٨٢م، مؤسسة الثقافة الجامعية.

٣٤١ ـ في مجال العقيدة، نقد وعرض، غازي التوبة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٣٤٢ ـ القائد إلى تصحيح العقائد، عبد الرحمن المعلمي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: حديث أكادمي، فيصل آباد بباكستان، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، مع التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل للمؤلف نفسه.

٣٤٣ ـ قاعدة في المعجزات والكرامات، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع الرسائل والمسائل وفتاوى شيخ الإسلام، مطبعة المنار بمصر.

٣٤٤ ـ القاعدة المراكشية، شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٣٤٥ ـ قانون التأويل، أبو بكر محمد بن العربي، تحقيق: محمد السليماني، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، مؤسسة علوم القرآن، بيروت.

٣٤٦ ــ قانون التأويل، أبو حامد الغزالي، مطبوع مع معارج القدس في مدارج معرفة النفس، تحقيق: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي بمصر.
٣٤٧ ــ القراءات، أحكامها ومصادرها، الدكتور شعبان محمد إسماعيل، مطبوعات رابطة العالم الإسلامي ١٤٠٢هـ.
٣٤٨ ــ القرامطة، عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق محمد الصباغ.
٣٤٩ ــ القرآنيون وشبهاتهم حول السنّة، خادم حسين إلهي بخش، الناشر: مكتبة الصديق، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
٣٥٠ ــ القصيدة النونية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، دار المعرفة، بيروت.
٣٥١ ــ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٥٢ ــ قواعد العقائد، أبو حامد الغزالي، تحقيق: موسى محمد علي، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ، عالم الكتب.
٣٥٣ ــ قواعد في علوم الحديث، ظفر أحمد التهانوي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتبة المطبوعات الإسلامية بحلب، الطبعة الثالثة ١٣٩٢هـ.
٣٥٤ ــ القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، الشيخ محمد بن عثيمين، مكتبة الكوثر الإسلامية ١٤٠٦هـ.
٣٥٥ ــ قواعد المنهج السلفي، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة للنشر والتوزيع بالإسكندرية، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
٣٥٦ ــ القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع، محمد بن عبد الرحمن السخاوي، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٥٧ ــ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الحافظ محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: عزت عطية، وموسى الموشي، الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ، دار الكتب الحديثة.

٣٥٨ ـ الكامل في التاريخ، علي بن محمد بن الأثير، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٥٩ ـ كبرى اليقينيات الكونية، دكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، الطبعة الثامنة.

٣٦٠ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، محمود الزمخشري المعتزلي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

٣٦١ ـ كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الطبعة الثانية ١٣٥١هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٣٦٢ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي، المعروف بحاجي خليفة، دار الفكر ١٤٠٢هـ.

٣٦٣ ـ الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، أبو محمد مكي بن طالب القيسي، تحقيق: د. محيي الدين رمضان، مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٩٤هـ.

٣٦٤ ـ الكفاية في علم الرواية، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، الشهير بالخطيب البغدادي، بمراجعة عبد الحليم محمد عبد الحليم، وعبد الرحمن حسن محمود، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديثة بالقاهرة.

٣٦٥ ـ كلمة الإخلاص وتحقيق معناها، عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، الطبعة الثانية ١٣٨١هـ، المكتب الإسلامي بدمشق.

٣٦٦ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، حسام الدين الهندي، تحقيق: بكري حياني، وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة ١٣٩٩هـ.

٣٦٧ ـ لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاني، تحقيق: فوقية محمود، الطبعة الأولى ١٩٧٧م، دار الأنصار بالقاهرة.

٣٦٨ ـ اللباب في تهذيب الأنساب، عز الدين بن الأثير الجزري، دار صادر، بيروت.

٣٦٩ ـ لحن العوام فيما يتعلق بعلم الكلام، أبو علي عمر السكوني، تحقيق: سعيد غراب، نشر ضمن مجلة حوليات الجامعة التونسية، العدد ١٢، ١٩٧٥م، كلية الآداب والعلوم الإنسانية.

٣٧٠ ـ لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر سنة ١٣٠٢هـ، وطبعة دار صادر، بيروت.

٣٧١ ـ لسان الميزان، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

٣٧٢ ـ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية بشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، محمد بن أحمد السفاريني، الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ، الناشر: مؤسسة الخافقين، دمشق.

٣٧٣ ـ الماتريدية دراسة وتقويماً، الباحث: أحمد الحربي، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٣٧٤ ـ متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث بالقاهرة.

٣٧٥ ـ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ضياء الدين بن الأثير، الناشر: دار الرفاعي بالرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٣٧٦ ـ المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، د. عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة بالقاهرة.

٣٧٧ ـ مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي، تحقيق: محمد فؤاد سزكين، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ، مكتبة الخانجي، دار الفكر.

٣٧٨ ـ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، محمد بن حبان البستي، تحقيق: محمد إبراهيم زايد، توزيع دار الباز بمكة المكرمة.

٣٧٩ ـ مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية ١٣٧٩هـ، مطبعة السعادة بمصر.

٣٨٠ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، الطبعة الثانية ١٩٦٧م، دار الكتاب العربي، بيروت.

٣٨١ ـ مجمل اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٣٨٢ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى بالرياض ١٣٨١هـ.

٣٨٣ ـ المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، دار سزكين للطباعة والنشر.

٣٨٤ ـ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، طبع وزارة الأوقاف بالمغرب.

٣٨٥ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تعليق: طه عبد الرءوف سعد، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، الناشر: دار الكتاب العربي.

٣٨٦ ـ المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٣٨٧ ـ المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

٣٨٨ ـ مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، شمس الدين محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية، اختصار محمد الموصلي، مكتبة الرياض الحديثة.

٣٨٩ ــ مختصر العلو للعلي الغفار، الحافظ الذهبي، اختصره وحققه وعلق عليه وخرج أحاديثه: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت.

٣٩٠ ــ المختصر في أصول الدين، القاضي عبد الجبار المعتزلي، مطبوع ضمن رسائل العدل والتوحيد، اختيار سيف الدين الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

٣٩١ ــ المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، علي بن محمد البعلي، المعروف بابن اللحام، تحقيق: د. محمد مظهر بقا، الناشر: مكتب البحث العلمي بجامعة الملك عبد العزيز ١٤٠٠هـ.

٣٩٢ ــ مختصر في شواذ القرآن، من كتاب البديع، ابن خالويه، نشره: ج. برجشتراسر، مكتبة المثنى، القاهرة.

٣٩٣ ــ مختصر المعاني، مسعود التفتازاني، مطبعة أحمد كامل، عام ١٣٢٦هـ.

٣٩٤ ــ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، شمس الدين محمد بن أبي بكر، المشهور بابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي ١٣٧٥هـ، مطبعة السنّة المحمدية.

٣٩٥ ــ المدخل إلى كتاب الإكليل، أبو عبد الله محمد الحاكم النيسابوري، تحقيق: د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع.

٣٩٦ ــ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد القادر بدران، تحقيق: د. عبد الله التركي، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٣٩٧ ــ المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، د. محمد عبد الستار أحمد نصار، دار الأنصار بالقاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٣٩٨ ــ مذاهب الإسلاميين، د. عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية ١٩٧٩م، دار العلم للملايين، بيروت.

٣٩٩ ــ مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٤٠٠ ــ مراتب الإرادة، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٤٠١ ــ المسائل الخمسون في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى ١٩٨٩م، الناشر: المكتب الثقافي للنشر والتوزيع بالقاهرة.

٤٠٢ ــ مسألة الأحرف التي أنزلها الله على آدم عليه السلام، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع الرسائل والمسائل وفتاوى شيخ الإسلام، مطبعة المنار بمصر.

٤٠٣ ــ المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، مع تلخيص الذهبي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، دار الفكر.

٤٠٤ ــ المستصفى من علم الأصول، أبو حامد محمد الغزالي، الطبعة الأولى ١٣٢٤هـ، المطبعة الأميرية ببولاق بمصر.

٤٠٥ ــ مسند الإمام أحمد، تحقيق: أحمد شاكر، دار المعارف بمصر ١٣٧٥هـ.

٤٠٦ ــ مسند الإمام أحمد، الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، دار صادر، بيروت.

٤٠٧ ــ مسند الفردوس بمأثور الخطاب، شيرويه الديلمي، تحقيق: السعيد بن بسيوني زغلول، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٤٠٨ ــ المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية عبد السلام وعبد الحليم وأحمد، تحقيق: محمد محيـي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني بالقاهرة ١٣٨٤هـ.

٤٠٩ ـ مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، الطبعة الأولى ١٣٣٣هـ، مجلس دائرة المعارف النظامية بالهند.

٤١٠ ـ مشكل الحديث وبيانه، محمد بن فورك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ١٤٠٠هـ.

٤١١ ـ المصاحف، عبد الله بن أبي داود السجستاني، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤١٢ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد الفيومي، المكتبة العلمية، بيروت.

٤١٣ ـ المصنف، الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، تحقيق: مختار أحمد الندوي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ، الدار السلفية بالهند.

٤١٤ ـ المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ، دار الكتاب العربي، بيروت.

٤١٥ ـ مطالع الأنظار شرح لوامع الأنوار، أبو الثناء شمس الدين بن محمود الأصفهاني، المطبعة الخيرية بمصر ١٣٠٦هـ.

٤١٦ ـ معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد، حافظ بن أحمد الحكمي، طبع الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

٤١٧ ـ معارج الوصول، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٤١٨ ـ المعارف، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، صححه: محمد إسماعيل الصاوي، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤١٩ ـ معالم التنزيل، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، إعداد وتحقيق: خالد العك ومروان سوار، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، دار المعرفة بلبنان.

٤٢٠ ـ معالم السنن، أبو سليمان حمد الخطابي، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، بيروت، الناشر: المكتبة العلمية.

٤٢١ ـ معاهد التنصيص على شواهد التلخيص، عبد الرحيم بن عبد الرحمن العباس، تحقيق: محمد محيـي الدين عبد الحميد، مطبعة دار المأمون.

٤٢٢ ـ المعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبدة، طارق عبد الحليم، دار الأرقم ـ برمنجهام، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٤٢٣ ـ المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنّة منها، عواد بن عبد الله المعتق، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، دار العاصمة بالرياض.

٤٢٤ ـ المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب، تحقيق: محمد حميد الله، دمشق ١٣٨٤هـ.

٤٢٥ ـ معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٢٦ ـ معجم الشعراء، محمد بن عمران المرزباني، مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٥٤هـ.

٤٢٧ ـ المعجم الصغير، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، الناشر: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٨هـ.

٤٢٨ ـ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، ترتيب جماعة من المستشرقين، نشره: ونسنك، مكتبة بريل في ليدن، ١٩٣٦م.

٤٢٩ ـ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، مطابع الشعب، ١٣٧٨هـ.

٤٣٠ ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الأولى بالقاهرة ١٣٦٦هـ.

٤٣١ ـ معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٣٢ ــ المعجم الوسيط، جماعة من العلماء، الطبعة الثانية.

٤٣٣ ــ معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، الطبعة الأولى، دار الكتب الحديثة بمصر.

٤٣٤ ــ المغني، أبو محمد عبد الله بن قدامة المقدسي، تحقيق: محمد خليل هراس، مطبعة نشر الثقافة الإسلامية بمصر.

٤٣٥ ــ المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق: جماعة من العلماء، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي بمصر.

٤٣٦ ــ مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنّة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، تحقيق: عبد الرحمن فاخوري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٤٣٧ ــ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، شمس الدين محمد بن أبي بكر، المشهور بابن قيم الجوزية، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٤٣٨ ــ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، أحمد بن مصطفى، الشهير بطاش كبرى زاده، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٤٣٩ ــ المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد، الشهير بالراغب الأصفهاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مطبعة البابي الحلبي بمصر، طبعة عام ١٣٨١هـ.

٤٤٠ ــ المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، محمد بن عبد الرحمن المغراوي، دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٤٤١ ــ مفهوم التجديد بين السنّة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين، الدكتور محمود الطحان، مكتبة دار التراث، بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٤٤٢ ــ مفهوم تجديد الدين، بسطامي محمد سعيد، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الدعوة، الكويت.

٤٤٣ ــ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية ١٣٨٩هـ، الناشر: مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة.

٤٤٤ ــ مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، المكتبة التجارية الكبرى.

٤٤٥ ــ مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٨هـ.

٤٤٦ ــ مقدمة في التفسير، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٤٤٧ ــ المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، إبراهيم بن محمد بن مفلح، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، الناشر: مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى عام ١٤١٠هـ.

٤٤٨ ــ مكنون الخزائن وعيون المعادن، موسى بن عيسى البشري، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان ١٤٠٣هـ.

٤٤٩ ــ الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.

٤٥٠ ــ المنار المنيف في الصحيح والضعيف، شمس الدين محمد بن أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

٤٥١ ــ مناظرة في العقيدة الواسطية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.

٤٥٢ ــ مناقب الإمام أحمد، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: د. عبد الله التركي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، الناشر: مكتبة الخانجي بمصر.

٤٥٣ ــ مناقب الشافعي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ، مكتبة دار التراث.

٤٥٤ ــ مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت ١٤٠٤هـ.

٤٥٥ ــ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

٤٥٦ ــ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، الطبعة الأولى ١٣٥٩هـ، دائرة المعارف العثمانية.

٤٥٧ ــ منجد المقرئين ومرشد الطالبين، محمد بن الجزري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ.

٤٥٨ ــ من شيوخ المعتزلة، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية ١٩٨٩م، دار النديم للصحافة والنشر بالقاهرة.

٤٥٩ ــ منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، طبع في آخر أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للمؤلف نفسه ١٤٠٣هـ.

٤٦٠ ــ منهاج السنّة النبوية، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٤٦١ ــ المنهاج في شعب الإيمان، أبو عبد الله الحسين بن الحسن الحليمي، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤٦٢ ـ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، عبد الرحمن بن محمد العليمي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى ١٣٨٣هـ، مطبعة المدني.

٤٦٣ ـ منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنّة والجماعة، عثمان بن علي حسن، رسالة ماجستير، مطبوعة على الآلة الكاتبة.

٤٦٤ ـ منهج التأويل في الفكر الصوفي، نظلة الجبوري، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، مكتبة ابن تيمية بالبحرين.

٤٦٥ ـ منهج التربية الإسلامية، محمد قطب، الطبعة الخامسة ١٤٠١هـ، دار الشروق، بيروت.

٤٦٦ ـ منهج علماء الحديث والسنّة في أصول الدين، د. مصطفى حلمي، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع بالإسكندرية.

٤٦٧ ـ منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات، محمد الأمين الشنقيطي، الدار السلفية بالكويت، الطبعة الرابعة ١٤٠٤هـ.

٤٦٨ ـ المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق: د. محمد جواد مشكور، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٤٦٩ ـ الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تعليق: عبد الله دراز، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٤٧٠ ـ المواقف في علم الكلام، عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

٤٧١ ـ المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي، الناشر: مكتبة القدس بالقاهرة ١٣٥٤هـ.

٤٧٢ ـ الموسوعة الحركية، فتحي يكن، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.
٤٧٣ ـ الموضوعات، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.
٤٧٤ ـ الموطأ، الإمام مالك بن أنس، تصحيح وترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الشعب.
٤٧٥ ـ موقف ابن تيمية من الأشاعرة، للدكتور عبد الرحمن المحمود، رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الكاتبة.
٤٧٦ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الحافظ محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.
٤٧٧ ـ النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، أبو محمد علي بن حزم، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
٤٧٨ ـ النبوات، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الناشر: المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٦هـ.
٤٧٩ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين يوسف بن تغري بردي، مصورة عن مطبعة دار الكتب بمصر.
٤٨٠ ـ النشر في القراءات العشر، محمد بن محمد الدمشقي، المشهور بابن الجزري، تصحيح: علي محمد الصباغ، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤٨١ ـ نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، شيخ الإسلام ابن تيمية، مطبوعة ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٨١هـ.
٤٨٢ ـ نقض تأسيس الجهمية، شيخ الإسلام ابن تيمية، مخطوط في جامعة الملك سعود بالرياض رقم ٢٥٩٠، ومنه نسخة في ليدن.

٤٨٣ ـ نقض المنطق، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: محمد عبد الرزاق حمزة وسليمان الصنيع، صححه: محمد حامد الفقي، مكتبة السنّة المحمدية.

٤٨٤ ـ نظم المتناثر من الحديث المتواتر، أبو الفيض جعفر الحسني الكتاني، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٠هـ.

٤٨٥ ـ نكت الانتصار لنقل القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: محمد زغلول سلام، الناشر: منشأة المعارف بالإسكندرية.

٤٨٦ ـ النكت على كتاب ابن الصلاح، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تحقيق: د. ربيع هادي عمير، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ، الناشر: المجلس العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٤٨٧ ـ النهاية، المسمى: الفتن والملاحم، عماد الدين إسماعيل بن كثير، تصحيح: إسماعيل الأنصاري، مطابع مؤسسة النور بالرياض ١٣٨٨هـ.

٤٨٨ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد الشهرستاني، تحقيق: الغررجيوم.

٤٨٩ ـ نهاية السول في شرح منهاج الوصول، عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، طبعة عالم الكتب.

٤٩٠ ـ نهاية العقول ودراية الأصول، فخر الدين الرازي، مخطوط.

٤٩١ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، أبو السعادات المبارك ابن الأثير، تحقيق: محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة الإسلامية.

٤٩٢ ـ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، إسماعيل باشا البغدادي، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.

٤٩٣ ـ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل الصفدي، دار النشر: فرانز شتايز بفيسبادن ١٤٠١هـ.

٤٩٤ ـ الوصية الكبرى، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، مطبعة محمد علي صبح بالقاهرة.

٤٩٥ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أحمد بن محمد بن خلكان، تحقيق: محمد محيـي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى ١٣٦٧هـ، مطبعة السعادة بمصر.

● ● ●

(٩)

فهـرس الموضوعـات

الباب الأول:

منزلة الأدلة النقلية والعقلية عند المتكلمين ومناقشتهم

الباب الثاني:

منهج المتكلمين في فهم نصوص الشرع ومناقشتهم

● ● ●